Scanned with OKEN Scanner

NICOLAE TRANDAFOIU

SUBSTANȚA ȘI CAUZALITATEA ÎN INTERPRETAREA EMPIRISMULUI ENGLEZ

(LOCKE, BERKELEY, HUME)

EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA, 1975

Scanned with OKEN Scanner

Cuprins

Cap. I. **Introducere. Deosebirea dintre cartezianism şi empirism** 7

Cap. II. **Concepţia lui John Locke despre substanţă şi cauzalitate** 24

1. Este John Locke un gînditor materialist? 24
2. Originea empirică a ideilor. Critica teoriei ideilor înnăscute 30
3. Limitele cunoaşterii în concepţia lui Locke . . . 39
4. Formarea ideilor abstracte şi generale. Rolul intelectului în cunoaştere 41
5. Problema esenţei. Ruptura dintre esenţă şi existenţă . 52
6. Treptele cunoaşterii. Revelaţia ca certitudine supremă . 63
7. Teoria calităţilor — parte integrantă a concepţiei lui Locke despre substanţă 69
8. Categoria de substanţă 79
9. John Locke despre relaţia cauzală 101
10. John Locke — punct de răscruce în filosofia modernă 103

Cap. III. **Concepţia lui George Berkeley despre substanţă** 107

1. George Berkeley, fondator al idealismului subiectiv. Raportul dintre subiectivism şi teologie la Berkeley . . 107
2. Negarea valorii cognitive a ideilor abstracte. Obiectul cunoaşterii 111
3. George Berkeley despre natura calităţilor lucrurilor. Lucrurile ca „asociaţii de idei“ 123
4. Critica noţiunii de „materie sau substanţă corporală“. Filosofia ca nouă *ancilla theologiae* 146
5. Relaţia cauzală în interpretarea lui Berkeley . . . 165
6. Berkeley despre raportul dintre filosofia sa şi teologie 167
7. „Antiscepticismul“ lui Berkeley 176

Scanned with OKEN Scanner

Cap. IV. Substanţa şi cauzalitatea în interpretarea lui David Hume 180

1. D. Hume — un gînditor empirist consecvent . . 180
2. Originea „ideilor". Formarea ideilor generale şi complexe; principiile de asociere a ideilor 182
3. Principiul cauzalităţii; importanţa lui în formarea ideilor complexe. Natura ideii de relaţie cauzală . . . 193
4. Originea ideii de relaţie necesară implicată în ideea de raport cauzal 208
5. Originea psihologică a ideii de relaţie cauzală . . 213
6. Rolul obişnuinţei în formarea ideii de relaţie cauzală. Cauzalitate şi credinţă 219
7. De ce nu poate Hume şi întregul empirism să găsească „termenul mediu" dintre cauză şi efect? 233
8. A negat Hume existenţa cauzalităţii obiective? . . 241
9. Critica ideii de substanţă corporală 245
10. Opoziţia dintre Hume şi Berkeley în privinţa substanţei. Respingerea de către Hume a punctului de vedere teologic 253
11. Scepticismul lui Hume. Analizarea de către Hume a argumentelor sceptice. Respingerea dogmatismului . . . 278
12. Semnificaţia dezvoltării principiilor empiriste pînă la consecinţele lor ultime. Locul lui Hume în istoria filosofiei 291

Cap. V. Poate fi Hume depăşit din interiorul empirismului? 295

1. Încercarea lui John Stuart Mill 297
2. Încercările filosofilor empirişti din secolul al XX-lea de a-l depăşi pe Hume 302
3. Noile descoperiri din fizică şi revenirea lui Hume în actualitate 313

Încheiere 320
Bibliografie 324

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul I

Introducere. Deosebirea dintre cartezianism şi empirism

Prezenta lucrare îşi propune o analiză a criticii întreprinse de empiriştii englezi Locke, Berkeley şi Hume cu privire la conceptele de substanţă şi de cauzalitate elaborate de întemeietorii filosofiei moderne. Scopul acestei analize este desprinderea sensurilor majore ale criticii amintite şi o mai bună judecare a rolului jucat de empirism în evoluţia gîndirii filosofice.

Demersul critic empirist reprezintă un moment important şi cu bogate consecinţe pentru evoluţia ulterioară a filosofiei. Plasat în contextul de idei al gîndirii moderne, punctul de vedere empirist a dus, mai ales prin Locke şi Hume, la o mare efervescenţă în gîndirea filosofică a vremii. Concretizarea pozitivă a influenţelor exercitate de empirism în epocă o găsim mai ales în gîndirea antispeculativă franceză a secolului al XVIII-lea şi în filosofia kantiană. Aceste orientări au reuşit, fiecare în felul ei, să integreze, în orizonturile lor mai largi, şi perspectiva empiristă care le-a dat impulsul. Rodnică a fost şi calea deschisă de Locke psihologiei engleze, care prin Priestley şi Hartley obţine rezultate de valoare certă. O altă linie a înrîuririlor ţine de elementele subiectiviste şi agnostice implicate în opera lui Locke şi duce — prin intermediul lui Berkeley şi Hume — spre pozitivism şi neopozitivism. Dată fiind această vastă arie a influenţelor enunţate aici pe scurt, dintre care unele îşi află continuitatea pînă în gîndirea filosofică de astăzi, cunoaşterea

Scanned with OKEN Scanner

trăsăturilor principale ale empirismului englez are o semnificaţie nu numai istorică.

Raportat la filosofia precedentă, empirismul iniţiat de Locke şi desăvîrşit de Hume constituie o negare netă a filosofiei secolului al XVII-lea, mai ales a raţionalismului cartezian. Cunoaşterea specificului criticii empiriste şi a cadrului ei de mişcare reclamă deci nu numai cercetarea concepţiei empiriste ca atare, ci şi a cadrului de înfruntare a acesteia cu principiile filosofiei respinse. Desprinderea elementelor de tensiune ale acestei înfruntări va arunca o lumină mai vie asupra caracteristicilor specifice ale celor două filosofii, cu meritele şi limitele lor, şi va arăta totodată de unde vine necesitatea marilor sinteze filosofice postempiriste.

Desigur, examinarea acestei critici trebuie să fie ea însăşi critică, respectiv să fie întreprinsă în spiritul obiectivităţii ştiinţifice şi din perspectiva unui punct de vedere filosofic mai cuprinzător. În acest sens, ne propunem ca investigaţiile noastre să aibă drept punct de pornire — pentru a nu suferi deformări — nu în primul rînd aprecierile ce s-au făcut în decursul timpului asupra gînditorilor analizaţi — aprecieri care nu vor fi însă ignorate —, ci „faptele", în cazul nostru scrierile acestor gînditori. Procedînd astfel, vom putea pătrunde mai uşor dincolo de crusta uneori groasă a acelor interpretări a căror valoare între timp s-a diminuat. Dacă textele filosofilor vizaţi vor constitui „faptele" de la care purcede analiza noastră, metoda care ne va călăuzi va fi cea materialist-dialectică, acest garant sigur al unei obiectivităţi sporite în studiul atît de complex al fenomenelor spirituale.

Este de aşteptat ca analizele efectuate în modul menţionat să reliefeze şi aspecte ce nu-şi găsesc locul în formulele prin care sînt redate de obicei concepţiile gînditorilor de care se ocupă lucrarea noastră. În orice caz, unele dintre interpretările noastre vor fi sensibil diferite de cele curente. Dar — considerăm noi — ele

Scanned with OKEN Scanner

aduc elemente pentru o mai bună cunoaştere şi, prin aceasta, pentru o mai justă apreciere a valorii demersului empirist şi, în consecinţă, pentru o mai corectă precizare a rolului şi locului filosofilor Locke, Berkeley şi Hume în ansamblul gîndirii filosofice.

*

O primă constatare ce se impune a fi subliniată este aceea că poziţia de pe care a fost efectuată critica empiristă a conceptelor de substanţă şi de cauzalitate este radical alta decît aceea a elaborării lor. Tocmai această deosebire dintre bazele teoretice care au girat străduinţele puse în constituirea celor două concepte şi cele care au impulsionat critica lor ne propunem s-o conturăm în prezentul capitol introductiv, pentru a deschide astfel o perspectivă adecvată discutării problemelor tratate în capitolele următoare.

Gînditorii care au contribuit în modul cel mai efectiv la elaborarea conceptelor filosofiei moderne, printre care cele de substanţă şi de relaţie cauzală sînt fundamentale, şi-au sprijinit demersurile pe principii şi metode noi, principii şi metode care s-au constituit şi afirmat într-o luptă grea împotriva scolasticii. Aceste principii şi metode izvorau direct din vastul material acumulat de noua ştiinţă, dar erau totodată şi un rezultat dezvoltat al eforturilor de gîndire ale Renaşterii; filosofilor care le-au fundat — este vorba mai ales de Galilei, Bacon şi Descartes — le este proprie întemeierea cunoaşterii pe *experienţă* (care la ei are, spre deosebire de viitorii lor critici, un înţeles *obiectiv*, semnificînd *acţiunea* omului asupra naturii, respectiv asupra obiectului de cunoscut) şi pe precizia instrumentului *matematic* (cu deosebire Galilei şi Descartes), componente esenţiale ale unei bine direcţionate gîndiri critice. Acestea nu sînt laturi cu totul noi pentru cunoaştere, apelul la experienţă şi precizie matematică fiind exprimat şi de Renaştere. Noi sînt însă amploarea şi sensul metodic

Scanned with OKEN Scanner

care li se dă în gîndirea modernă, şi tocmai prin aceasta spiritul critic se statorniceşte odată cu această gîndire.

Desigur, spiritul critic este un constituent al oricărei filosofii veritabile. Dar ceea ce era numai implicat devine în filosofia modernă principiu diriguitor. Afirmarea acestui principiu a fost pregătită printr-un efort îndelungat, care a luat contururi mai limpezi la gînditorii Renaşterii. Acestora le revine meritul de a fi impus *natura* ca obiect al studiului. Nu însă o natură abstractă, speculativ construită — cum întîlnim la scolastici —, ci o natură care există prin sine şi se află în nemijlocită relaţie cu omul. Această natură se cerea cunoscută, iar pentru aceasta se impunea să fie supusă unei cercetări sistematice. Renaşterea va iniţia această cercetare şi va avansa preţioase sugestii metodologice.

Pe planul strict al cunoaşterii, gîndirea renascentistă reuşeşte să pună în legătură doi factori pe care spiritualitatea medievală îi prezenta ca separaţi: raţiunea şi experienţa. Deşi la început această relaţionare este timidă, ea se va dovedi esenţială pentru dezvoltarea ulterioară. Într-adevăr, deşi prin experienţă se înţelegea adesea numai sensibilitatea, sesizarea faptului că legătura acesteia cu raţiunea condiţionează eficienţa actului cunoaşterii, la care s-a adăugat apoi înţelegerea factorului empiric nu numai ca activitate reflectorie a simţurilor, dar şi ca activitate transformatoare reală, a permis punerea într-o relaţie determinată a cunoaşterii şi acţiunii, care la Leonardo da Vinci ajunge să capete o formulă fericită: „Ştiinţa este căpitanul, practica soldaţii". Aceasta este poziţia care a permis respingerea celor două conformisme ale gîndirii medievale ce împiedicau demersurile cunoaşterii: cel al *simţului comun* şi cel al principiului *autorităţii*. Dacă în evul mediu arbitrarul speculativ se afla în bună tovărăşie cu o intuiţie sensibilă superficială, ambele condiţionîndu-se reciproc şi potenţînd o viaţă spirituală de un subiectivism extrem, în Renaştere experienţa şi raţiunea îşi încep fruc-

Scanned with OKEN Scanner

tuoasa lor colaborare, devenind astfel instrumente eficiente de acces spre obiectivitate și esență. În acest spirit a pretins Giordano Bruno ca în cunoaștere omul să nu mai acorde încredere necondiționată simțurilor*. Pentru a se elibera de „peștera" lui Platon — spune Bruno — se impune ca omul să se elibereze nu numai de „autoritățile consacrate", ci și de *tirania simțurilor*[1]. Dacă teoria lui Copernic — apreciată de Engels ca fiind „actul revoluționar prin care cercetarea naturii și-a proclamat independența"[2] — a lovit cu putere în „dogmatismul" intuiției sensibile[3], concepția lui Giordano Bruno este aceea care a dat expresie pregnantă acestui act și i-a fixat un statut filosofic. Cerînd eliberarea omului de fascinația perceperii imediate, gînditorul italian exprimă o profundă cerință a cunoașterii științifice, aceea ca spiritul să nu accepte leneș, fără control, ceea ce primește prin simțuri sau „autoritate". Tocmai această poziție a fost lărgită și aprofundată de întemeietorii filosofiei moderne. Este de menționat în această privință că G. Bruno reușește să deslușească chiar implicațiile metodologice ale îndoielii. În *disputa* pe care o susține la Paris în 1586, Bruno îi invită pe cei care vor să gîndească „să înceapă prin a se îndoi": „Să ne îndoim — spune reprezentantul Renașterii — ori de cîte ori timpul nu ne-a îngăduit să ne hotărîm între două păreri opuse: să ne îndoim cîtă vreme nu sîntem mai bine informați, pînă vom ajunge să știm tot: să ne îndoim, spre a putea fi în măsură să ne sus-

---

* Spiritualitatea medievală s-a zbătut neputincioasă între imperativul etic ca omul să nu se lase robit simțurilor (ascetismul creștin) și principiul potrivit căruia universul este așa cum ni-l arată simțurile (sistemul ptolemeic).

[1] Cf. P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, ed. a II-a, vol. III, p. 76.

[2] Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, p. 331.

[3] L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922, p. 174.

Scanned with OKEN Scanner

ţinem cauza cu sinceritate şi obiectivitate"[4]. Aceasta este poziţia fundamentală din care Descartes va face un principiu diriguitor. Un autor tomist contemporan afirmă că, începînd din secolul al XVIII-lea, „climatul intelectual încetează de a mai fi creştin"[5]. Prin prisma celor mai sus-consemnate putem afirma că acest climat a încetat să mai fie cel creştin încă din Renaştere. Biserica poate fi învinuită de orice, numai de opacitate nu atunci cînd îl condamnă pe G. Bruno. Prin el, ea condamnă chintesenţa tendinţelor noi ale epocii şi prin însuşi acest fapt se recunoaşte înfrîntă.

În legătură cu problemele ce vor fi discutate în capitolele următoare ne permitem o subliniere: trăsătura comună a gînditorilor marcanţi ai Renaşterii este aceea că ei consideră *simţul comun* ca o modalitate de cunoaştere necorespunzătoare unor exigenţe ştiinţifice, iar savanta deducţie din dogme, ca simplu joc filologic de cuvinte. Renaşterea va opune simţului comun şi speculaţiei sterile *demersul raţional* întemeiat pe observaţie şi *experienţă*. Este de semnalat că neîncrederea faţă de simţul comun nu i-a dus pe gînditorii Renaşterii la negarea rolului experienţei şi simţurilor în cunoaştere, ci numai la denunţarea arbitrarului subiectiv pe care acestea îl pot implica. Leonardo da Vinci se pronunţă tocmai în acest sens: „Ştiinţa adevărată este cea care pătrunde în mintea oamenilor prin simţurile lor, impunînd tăcere celor ce au poftă de discuţie. Este ceea ce vedem în primele forme ale matematicii, ale căror obiecte sînt numărul şi măsura, adică în aritmetică şi geometrie, care tratează, cu un adevăr necontestat de nimeni, despre cantitatea, discontinuă şi continuă, a lucrurilor lumii... Experienţa nu ne înşală niciodată; nu ne înşală decît dorinţele noastre, cînd ne făgăduiesc,

---

[4] Cf. P. P. Negulescu, *Op. cit.*, vol. III, p. 26.
[5] Louis de Raeymaeker, *Introduction à la philosophie*, Sixième édition, Louvain-Paris, 1967, p. 140.

Scanned with OKEN Scanner

în numele ei, lucruri ce nu-i stau în putinţă"[6]. Este posibil ca acest corectiv să fi fost determinat de faptul că aceşti gînditori au dus o luptă aspră împotriva abstracţiei goale de conţinut, dar el ţine şi de extraordinarul lor simţ dialectic, care le-a permis să găsească celor mai dificile probleme pe care le-au abordat măsura ce le era inerentă.

Gîndirea modernă este moştenitoarea directă şi harnică a acestui tezaur de atitudine, probleme şi soluţii sau numai sugestii, pe care l-a îmbogăţit şi adîncit prin noile cuceriri ale ştiinţei şi printr-o mai stăruitoare preocupare pentru precizie şi metodă. Într-o epocă de mare efervescenţă intelectuală, cînd societatea resimţea nevoia cunoaşterii ca o necesitate vitală, este firesc ca preocupările metodologice şi epistemologice să treacă la gînditorii moderni pe primul plan al problematicii filosofice. Prin însăşi logica dezvoltării cunoaşterii, la un anume punct de acumulări cognitive acestea impun schimbarea a însuşi modului de a investiga realitatea. Apare adică cerinţa imperioasă de a cerceta procesul cognitiv însuşi pentru a găsi o metodă adecvată, care să fie totodată simplă, suplă şi eficientă, cu valoare prospectivă şi de adevăr. Cum este normal, şi filosofia modernă şi-a început existenţa prin laborioase cercetări metodologice. În acest sens, ea a beneficiat de moştenirea ideilor şi soluţiilor dobîndite de Renaştere, dar a ştiut ca, pornind de la acestea — dar şi de la noile cuceriri ale ştiinţei —, să construiască vaste şi solide edificii metodologice, al căror rol în istorie a fost pregnant şi de durată. Chiar astăzi regăsim aceste metode — nu ca atare, desigur, ci ca elemente ale unei sinteze superioare — în metodologia materialist-dialectică. Tocmai aceste realizări obţinute pe linie metodologică au constituit armătura esenţială a ceea ce am numi spiritul critic al filosofiei moderne. Acest lucru

---

[6] Cf. P. P. Negulescu, *Op. cit.*, vol. II, pp. 133, 138.

Scanned with OKEN Scanner

este important deoarece gînditorii care ilustrează noua direcţie luată de gîndirea filosofică şi ştiinţifică au ştiut să facă din acest spirit atît o sită de cernere a valorilor, cît şi o cale spre adevăr şi certitudine. Acest spirit este definit la începuturile filosofiei moderne prin necesitatea supunerii tuturor ideilor şi concepţiilor existente unui sever examen critic, cerinţă exprimată pregnant prin teoria idolilor a lui Bacon şi prin principiul cartezian al îndoielii metodologice. Rostul acestei examinări este limpezirea minţii prin epurarea ei de tot ce nu este cunoaştere veritabilă. Astfel eliberată de pseudoidei, prejudecăţi şi înclinaţii subiective, mintea trebuie să-şi obţină ideile numai pe bază de experienţă şi de demonstraţie riguroasă. Procesul eliberării de ceea ce Bruno numea „tirania" simţurilor este dus la împlinire de către Galilei, Bacon şi, mai ales, Descartes. Principiul îndoielii reprezintă o distanţare radicală faţă de *simţul comun*. Prin respingerea a ceea ce L. Brunschvicg a numit „*conformismul* simţului comun"[7], Descartes împinge pînă la consecinţa ei ultimă dispoziţia testamentară implicată în teoria copernicană. Judecată în contextul gîndirii moderne, pe care o defineşte în bună măsură, concepţia carteziană ne apare ca unul dintre polii în jurul căruia gravitează eforturile creatoare ale acestei gîndiri, constituind totodată un suport trainic al liniilor ei de tensiune. Celălalt pol reprezentîndu-l filosofia lui Bacon. Contribuţia lui Descartes la afirmarea spiritului critic în filosofia modernă se află în prelungirea celei a lui Galilei şi, contrar aparenţelor, întregeşte în mod fericit efortul lui Bacon. Atît de diferiţi în multe privinţe, Bacon şi Descartes se întîlnesc prin spiritul lor critic şi novator altoit pe convingerea fermă că lumea — a cărei existenţă obiectivă e pentru ei incontestabilă — poate fi cunoscută prin folosirea unor metode corespunzătoare. De aceea, deşi critica empiristă

---

[7] L. Brunschvicg, *Op. cit.*, p. 405.

Scanned with OKEN Scanner

îl vizează în general numai pe Descartes, în esență ea este îndreptată împotriva întregii gîndiri moderne, inclusiv a aceleia a lui Bacon.

Dar tocmai pentru că această critică îl ia adesea pe Descartes ca punct de referință sînt necesare cîteva lămuriri prealabile asupra unor probleme cărora empirismul le-a acordat o mare atenție. Empiriștii englezi, și chiar și unii critici recenți, i-au reproșat lui Descartes — pe care l-au înțeles puțin și l-au criticat mult — negarea valorii cognitive a senzațiilor și ignorarea rolului experienței în obținerea cunoștințelor. Unele texte carteziene par a îndreptăți o asemenea acuză. O examinare mai atentă a epistemologiei carteziene ne conduce însă la alte concluzii. În privința senzațiilor, filosoful francez s-a arătat îndeaproape preocupat nu să le nege, ci să le determine valoarea cognitivă. Această preocupare ne-o face cunoscută, în mod repetat, însuși Descartes. Astfel, în Meditația a VI-a, el mărturisește că, dat fiind că ideile primite prin simțuri sînt mai vii decît cele ale memoriei, la început el credea că aceste idei sînt absolut certe și că nu poate avea în minte „nici o idee care să nu fi trecut mai înainte prin simțuri". Această încredere i-a fost însă zdruncinată de multe „experiențe" (Descartes dă exemple de genul acelora care au alimentat și poziția sceptică: unele turnuri pătrate *par* rotunde privite de la distanță, unele persoane cu membrele amputate *simt* dureri în locul în care au fost acestea etc.) care arată că simțurile pot să ne și înșele. De aici nu rezultă că Descartes este adeptul părerii să nu ne încredem în simțuri niciodată și în nici o privință. Dimpotrivă, el consideră că intelectul poate descoperi eventualele erori ale simțurilor, așa că, senzațiile odată analizate și verificate, nu trebuie să ne mai îndoim de adevărul lor[8].

---

[8] R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Buc., 1937, Meditația a VI-a; *Discurs asupra metodei*, Buc., 1957, Partea a IV-a.

Scanned with OKEN Scanner

Din cele de mai sus rezultă că Descartes s-a străduit să determine sfera valabilității reflectării senzoriale. În *Principii* și în *Meditații* concluzia lui este că prin intermediul percepțiilor aflăm ce este folositor sau vătămător corpului nostru, dar această cunoaștere nu este completă și nici universală, pentru că ea nu ne dezvăluie *esența* sau *natura* lucrurilor[9]. Este deci neîndoielnic că Descartes nu neagă rolul simțurilor în cunoaștere, ci doar avertizează asupra limitelor lor și asupra necesității unui control al informațiilor primite prin intermediul lor. Descartes se întîlnește în această privință cu F. Bacon, mult preocupat și el să diminueze imprecizia simțurilor și să frîneze tendințele subiective ce pot apare în activitatea lor[10].

S-a mai afirmat că Descartes ar fi neglijat rolul *experienței* în obținerea cunoștințelor. Nu este exclus să i se atribuie această lipsă lui Descartes din dorința de a se face mai conturată deosebirea dintre metodele „părinților" filosofiei moderne. Fără îndoială, deosebirea dintre Bacon și Descartes este evidentă, dar prea adesea se uită, de dragul sublinierii deosebirii, faptul real că eforturile celor doi mari filosofi se *completează* în modul cel mai fericit. Stabilind principiile metodei proprii, precizîndu-i specificul, nici unul dintre ei nu s-a gîndit să respingă cealaltă modalitate de cunoaștere. Dimpotrivă, fiecare a presupus-o ca valabilă. Astfel, deși Bacon nu se preocupă de metoda deductivă, el arată totuși în ce constă primejdia ce-l amenință pe cercetătorul care neglijează aportul teoriei. Bacon chiar considera că școala empirică dă naștere la păreri mai deformate decît cea rațională[11]. Ceea ce respinge Bacon este speculația goală, de tip scolastic. El apela la reali-

---

[9] R. Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, Rouan, 1698, Partea a II-a, § 3; Meditationes VI.
[10] F. Bacon, *Noul organon*, Buc., 1957, pp. 42, 46—47 etc.
[11] *Ibidem*, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

zarea unei strînse unităţi între experienţă şi gîndire: „cea mai mare nădejde a noastră, de la care aşteptăm totul, este alianţa strînsă şi trainică dintre cele două facultăţi, experienţa şi raţiunea (unire care n-a fost încă săvîrşită)"[12]. Nici Descartes nu gîndeşte altfel. Afirmaţia că el a ignorat rolul experienţei este de natură să ne deruteze, dacă ne amintim că marele teoretician era totodată un excelent experimentator şi că el a scris *Discursul*, cum singur o spune, şi pentru a primi sprijin în vederea efectuării „nenumăratelor experienţe de care am nevoie şi pe care este cu neputinţă să le fac fără ajutorul cuiva..."[13]. Descartes, care nu ştia să facă experienţe inutile, ci numai experienţe bine gîndite şi, de aceea, totdeauna concludente, considera că problema atît de importantă a rolului experienţei a fost bine soluţionată de Francis Bacon. Această consideraţie este consemnată de gînditorul francez, cu claritatea ce-l caracterizează, într-o corespondenţă a sa cu abatele Mersenne. Acesta îl chestionase — cu o umbră de reproş că nu dă atenţie problemei — asupra modalităţilor de-a face experienţe utile. Răspunsul lui Descartes, în scrisoarea sa din 23 decembrie 1630, e cum nu se poate mai limpede: „Je n'ai rien à dire après ce que Verulamius en à écrit"[14]. Credem că de aici se desprinde

---

[12] F. Bacon, *Op. cit.*, Cartea I, XCV, p. 80.

[13] R. Descartes, *Discurs*, VI, p. 101. A se vedea în această privinţă şi L. Brunschvicg, *Op. cit.*, pp. 192—193, şi Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, 1962, p. 24.

[14] Cf. L. Brunschvicg, *Op. cit.*, p. 197. Remarcăm că pentru gînditorul francez experimentul este un instrument care trebuie folosit cu chibzuinţă în verificarea numai a acelor ipoteze care au fost temeinic elaborate din punct de vedere teoretic. Această caracteristică carteziană revine astăzi în actualitate. Într-o discuţie ce a avut loc cu cîţiva ani în urmă între savanţi de primă mărime, Léo Szilard recomanda, într-un spirit cartezian de necontestat, eliminarea experienţelor inutile (dar foarte costisitoare) printr-un spor prealabil de gîndire în elaborarea ipotezelor şi a programelor de cercetare (cf. John R. Platt, *Metoda raţionamentului puternic*, Buletin de informare a I.F.A., nr. 12, decembrie 1965).

Scanned with OKEN Scanner

clar ideea că dialecticianul Descartes își concepe metoda nu în opoziție, ci în completare cu cea baconiană. Pentru Descartes, experimentul este un procedeu indispensabil pentru verificarea atît a mărturiei simțurilor cît și a ipotezelor raționale[15].

Am considerat necesare aceste precizări pentru mai buna cunoaștere a poziției de gîndire de pe care întemeietorii filosofiei moderne au elaborat conceptele de bază ale acesteia, printre care și conceptele de substanță și cauzalitate. Reținem că ei au întemeiat cunoașterea pe experiența *obiectivă* și pe îmbinarea, în fond dialectică, a *inducției* cu *deducția*. Aceasta a însemnat respingerea netă a *simțului comun* ca modalitate de cunoaștere, dar și a *speculației* lipsite de conținut. Examinarea criticii empiriste trebuie să țină cont de acest lucru.

Ideile semnalate mai sus pot constitui coordonatele largi pentru determinarea liniilor generale care deosebesc pozițiile filosofiei moderne, reprezentate de un Galilei, Bacon sau Descartes, de cele ale filosofiei empiriste. În concepția întemeietorilor filosofiei moderne, conceptele de substanță și de cauzalitate erau elementele fundamentale ale întregului edificiu al cunoașterii. Caracteristicile acestor concepte decurgeau atît din concepția de ansamblu ale cărei elemente constitutive erau, concepție cu temeiuri dialectice certe, cît și din faptul că ele erau în același timp rezultatul unor generalizări științifice. De unde conținutul lor obiectiv, dar și unele limite mecaniciste ce se vor accentua treptat. Această ultimă caracteristică a devenit dominantă în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cînd mecanica a devenit știință „universală", adică odată cu utilizarea legilor mecanice la înțelegerea *tuturor* fenomenelor. Lucru inevitabil, datorită prestigiului noii științe, și pozitiv, deoarece făcea posibilă — în perspectivă — „explica-

[15] R. Descartes, *Discurs*, VI.

Scanned with OKEN Scanner

rea" integrală a naturii prin ea însăşi. Dar aplicarea mecanicii în afara domeniului ei legitim nu putea să nu aibă şi consecinţe negative. Calapodul mecanicist de gîndire îşi dovedeşte unilateralitatea în abordarea problemelor complexe. Precizăm că mecanicismul îşi dezvăluie îngustimea în perspectiva dezvoltării ulterioare, dar, în condiţiile primei jumătăţi a secolului al XVII-lea, cînd spiritul scolastic era încă puternic, el şi-a dovedit utilitatea educînd minţile în spiritul preciziei, al obiectivităţii şi al faptului verificat. Marii fondatori ai filosofiei moderne nu au fost nicidecum spirite înguste, deşi, obiectiv, modul de gîndire mecanicist îşi află elementele de început în concepţiile lor. Cei care au făcut un *corpus* din aceste elemente pentru uzul general au fost discipolii şi urmaşii lor, prea puţin sensibili la numeroasele probleme pe care înaintaşii lor le-au pus şi soluţionat în spiritul dialecticii.

Pentru înţelegerea modului în care „părinţii" filosofiei moderne au conceput noţiunile de substanţă şi cauzalitate este important să reţinem că aceşti gînditori au recunoscut fără echivoc că realitatea are un caracter obiectiv, că universul este material, iar corpurile ce-l alcătuiesc conţin însuşiri esenţiale şi generale şi se mişcă potrivit unor legi şi cauze obiective şi cognoscibile. Aici se află deosebirea fundamentală dintre ei şi criticii lor empirişti.

Conceptul de substanţă corporală sau de materie semnifică pentru un Galilei, Bacon sau Descartes *substratul* ce persistă în lucruri în cadrul transformărilor lor, *esenţa* lor adîncă. Între esenţa şi generalitatea corpurilor, pe de o parte, şi manifestarea lor particulară, pe de altă parte, există însă o strînsă unitate, concretizată în lucrurile individuale. Substanţa se confundă cu formele şi atributele ei particulare, scrie Descartes[16].

[16] R. Descartes, *Les Principes*, Partea I, § 53; *Texte alese* (Tratatul despre lumină), Buc., 1952, pp. 107—108; *Meditationes*, p. 119.

Scanned with OKEN Scanner

Subliniem afirmarea acestei relaţii dintre substanţă şi lucruri, deoarece critica empiristă o va ignora şi va reproşa, mai ales lui Descartes, conceperea substanţei în afara lucrurilor.

Conceptul de substanţă sau materie, fiind însă precizat prin intermediul unor noţiuni ale mecanicii: întindere, forţă, formă, mişcare, va permite să se insinueze treptat ideea că mişcarea este ceva separat de corpurile în mişcare. Într-un anumit sens, şi Descartes (prin ideea primului impuls) este responsabil pentru o asemenea opinie. Dar o critică imparţială nu poate să nu constate că această idee ocupă un loc periferic în opera carteziană şi că ea avea probabil mai mult rolul de a linişti vigilenţa unei inchiziţii care trimisese foarte recent pe Galilei în faţa tribunalului[17], iar nu demult pe Bruno şi pe Vanini pe rug. Pentru pionierii filosofiei moderne, inclusiv pentru Descartes, substanţa se caracterizează nu numai prin extensiune şi figură, ci şi prin *mişcare*. Legătura dintre materie şi mişcare este evidenţiată şi prin formularea de către Descartes a tezei potrivit căreia cantitatea de materie şi de energie din univers este constantă[18]. Insistăm asupra faptului că Galilei, Bacon, Descartes (fizicianul) şi apoi Spinoza au conceput materia ca pe ceva ce se mişcă prin propriile ei forţe interne. Aceasta deoarece *critica* empiristă are printre premise şi afirmaţia că filosofia secolului al XVII-lea ar fi conceput materia ca fiind pasivă. De aici empiriştii au conchis fie că mişcarea n-ar fi de natură materială (Locke), fie chiar că materia este inexistentă (Berkeley).

Epoca modernă a acordat o importanţă de prim ordin şi relaţiei cauzale, ea chiar recomandînd drept principală sarcină a ştiinţei descoperirea cauzelor lucrurilor.

---

[17] Descartes se referă la acest lucru în *Discurs*, VI.
[18] R. Descartes, *Les Principes*, Partea a II-a, § 23—36.

Scanned with OKEN Scanner

In privinţa cauzalităţii, gîndirea modernă a fost confruntată dintru început cu două exigenţe, strîns legate între ele: necesitatea de a respinge concepţia medievală, care punea accent pe elementele idealiste şi finaliste ale doctrinei aristotelice despre cauzalitate, şi necesitatea de a defini raportul cauzal în termeni controlabili. Răspunzînd acestor exigenţe, filosofia şi ştiinţa modernă definesc raportul cauzal reţinînd din cele patru feluri de cauze moştenite de la Aristotel numai *materialitatea* şi *eficienţa*[19], singurele caracteristici dezvăluite de experienţă. Aceste precizări ale înţelesului relaţiei cauzale au adus mari servicii cunoaşterii, înlăturînd arbitrarul speculativ scolastic, finalismul şi teza tomistă a preponderenţei cauzei în raport cu efectul. Definirea relaţiei cauzale făcîndu-se însă prin prisma unui punct de vedere mecanicist, se considera că există o *identitate* absolută a efectului cu cauza, iar raportul acestora era conceput ca raport *extern*.

Conceptul mecanicist de cauzalitate prezintă astfel o lipsă esenţială: ignoră latura *internă* a proceselor[20], ceea ce face ca ideea de automişcare a substanţei să nu fie servită în mod corespunzător de conceptul de cauzalitate. Acest fapt a împiedicat mecanicismul să repurteze victoria definitivă asupra teologiei. Interesul vital al teologiei este ca raportul cauzal să nu fie înţeles decît

---

[19] Bacon ia în consideraţie şi cauzele formale, dar acestea au la filosoful englez înţelesul de legi (vezi *Noul organon*, II, af. 17). Încă Hegel a constatat că la Bacon cauzele formale reprezintă „determinările generale, genurile, legile" (*Prelegeri de istorie a filosofiei*, Buc., 1964, vol. II, p. 375).

[20] Prin aceasta se face un pas înapoi faţă de Renaştere. Giordano Bruno distinsese două componente ale procesului de producere cauzală a lucrurilor: *principiul*, conceput ca natură, ca esenţă lăuntrică a lucrurilor, componenta internă a devenirii lor, şi *cauza*, componenta externă a transformărilor. (Cf. P. P. Negulescu, *Op. cit.*, vol. III, p. 51, şi Mario Bunge, *Causality. The place of the causal principle in modern science*, 1959, Harward—Cambridge—Massachusetts, p. 174.)

Scanned with OKEN Scanner

ca raport extern. Mario Bunge remarcă pe bună dreptate că divinitatea devine o ipoteză de prisos numai dacă natura este înţeleasă ca „automişcare“[21]. Postularea *identităţii* cauzei şi efectului avea un caracter profund antiscolastic, dar interpretarea ei în sensul că efectul e identic cauzei nu numai cantitativ, ci şi *calitativ*, a constituit fundamentul concepţiei anistorice despre lume a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea[22]. Derivarea analitică a efectului din cauză implică negarea apariţiei *noului*, întreaga existenţă actuală decurgînd mecanic din ceea ce a fost. S-a ajuns astfel la concepţia paradoxală că raporturile cauzale, care sînt raporturi ale schimbării în timp, nu produc nici o schimbare şi, astfel, pe un plan mai larg, universul apare ca lipsit de istorie[23]. Ignorarea laturii interne a raportului cauzal a împiedicat nu numai înţelegerea deplină a automişcării, deci a faptului că universul material există şi evoluează prin sine însuşi, ci şi conceperea apariţiei de noi calităţi prin cooperarea complexă a factorilor interni şi externi ce intervin în transformarea lucrurilor.

Cu toate imperfecţiunile semnalate, conceptele de substanţă şi de cauzalitate elaborate de filosofia modernă au jucat un rol de primă importanţă în lupta de emancipare a gîndirii laice şi de dezvoltare a cunoaşterii. Ele aveau slăbiciuni, dar nu erau eronate în ansamblul lor. Aceste concepte vor fi supuse de empirismul englez unei critici neînduplecate. Pe o anume latură a sa, critica de care este vorba se încadrează în cerinţele principiilor metodologice stabilite de Bacon şi Descartes. Aceasta pentru că, formal, nu face decît să supună unui examen noţiuni al căror înţeles nu părea să fie „clar

---

[21] Mario Bunge, *Op. cit.*, pp. 175—176.

[22] Chiar şi principiul energiei, remarcă M. Bunge, va fi interpretat în acelaşi sens, deşi acest principiu afirmă numai invariabilitatea *cantitativă* în schimbările *calitative*. (*Op. cit.*, notă, p. 205)

[23] D. D. Roşca, *Existenţa tragică*, Buc., 1969, pp. 57—61; M. Bunge, *Op. cit.*, pp. 203—204, 218.

Scanned with OKEN Scanner

și distinct". Ca atare, demersul critic empirist se situa, din acest punct de vedere, în continuarea activității critice a întemeietorilor filosofiei moderne. Prin principiile ce-i stau la bază însă, această critică se plasează la un pol opus spiritului filosofiei moderne: critica este întreprinsă în numele „simțului comun", în opoziție cu care se edificase gîndirea renascentistă și cea modernă. Slăbiciunea esențială a empirismului constă în caracterul său nedialectic. De aceea, de pe pozițiile stricte ale empirismului s-a ajuns fie la o poziție medievală (Berkeley), fie la una sceptică (Hume). Între acestea se situează oscilările lui Locke, cel care a declanșat aventura empiristă nici azi încheiată.

*

În cele ce urmează vom analiza, în capitole separate, critica întreprinsă de Locke, Berkeley și Hume cu privire la conceptele de substanță și de cauzalitate. Desigur, întrucît Locke și Berkeley se referă numai fugitiv la cauzalitate — atenția lor principală fiind acordată substanței — nici noi nu vom întîrzia asupra acestui concept în capitolele respective. Îl vom examina însă mai îndeaproape în capitolul rezervat criticii efectuate de Hume, care i-a acordat o atenție cel puțin tot atît de mare ca și conceptului de substanță. În ultimul capitol vom căuta să răspundem la întrebarea dacă poziția lui Hume poate fi în principiu depășită de o filosofie empiristă.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul II

Concepţia lui John Locke despre substanţă şi cauzalitate

1. Este John Locke un gînditor materialist?

Iniţiind critica noţiunilor de substanţă şi de cauzalitate elaborate de gîndirea secolului al XVII-lea, John Locke (1632—1704) deschide un nou capitol în istoria filosofiei moderne. Concepţia lui Locke — vastă atît ca întindere cît şi prin multele probleme abordate şi soluţiile încercate — reprezintă un moment important în evoluţia gîndirii moderne, pe care a influenţat-o în mod pronunţat în desfăşurarea ei ulterioară.

Datorită tendinţelor şi soluţiilor divergente pe care le conţine, complexa operă lockeeană s-a pretat celor mai diferite interpretări. De pe poziţiile gîndirii marxiste, filosofia lui Locke este apreciată în genere ca *materialistă*, prezentînd însă unele inconsecvenţe. În explicarea acestor inconsecvenţe se face o insistentă referire la istoricul compromis de clasă din anul 1688. Dar, odată cu aceasta, apare o problemă care — credem — nu este nicidecum de neglijat: sau caracterizarea care se face filosofiei lui Locke este justă, dar atunci această filosofie nu reflectă adecvat actul istoric amintit (şi deci referirea la el pentru explicarea unor simple inconsecvenţe este nepotrivită), sau legătura dintre filosofia lui Locke şi sus-numitul compromis este profundă, şi în acest caz nu poate fi vorba doar de simple devieri de la linia materialistă.

Cercetată îndeaproape şi în strînsă legătură cu contextul social în care apare şi din care face parte ca ele-

Scanned with OKEN Scanner

ment constituent și reflectoriu, filosofia lui Locke este expresia spirituală a momentului istoric pe care-l parcurge Anglia în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Legătura dintre situația social-politică și concepția filosofică, atît de greu de sesizat la alți filosofi, se reliefează cu putere în cazul lui Locke. Aceasta se explică prin împrejurarea că gînditorul englez a fost intim implicat, atît teoretic cît și practic, în evenimentele politice din a doua jumătate a secolului al XVII-lea din Anglia. Este vorba, în primul rînd, de ceea ce s-a numit „compromisul" de la 1688, intervenit între burghezie și nobilime[1]. Locke a militat atît de fără rezerve la înfăptuirea acestuia, încît a fost inevitabil ca maniera de a proceda și gîndi a politicianului burghez să se inculce și în modalitatea de a gîndi a metafizicianului. Dacă pe plan politic Locke recomanda — în opoziție cu aceia care revendicau egalitatea economică și politică — o „prudență extremă" în efectuarea reformelor[2], pe planul teoriei el evita adesea să tragă concluziile pe care principiile enunțate de el însuși le implicau. „Această atitudine — apreciază B. Russell — este supărătoare pentru un logician, dar, pentru un om practic, ea este semnul unei judecăți sănătoase"[3]. Ca reflex al unei anumite experiențe sociale, „prudența" observată la Locke va deveni, după opinia lui Russell, o caracteristică a întregii gîndiri engleze: „Conflictul dintre rege și parlament, în timpul războiului civil, dădu englezilor, odată pentru totdeauna, gustul compromisu-

---

[1] A. L. Morten notează că această înțelegere, la care au ajuns clasele suprapuse din Anglia după viclene și complicate tratative, a fost salutată de unii istorici englezi cu denumirea de „revoluție glorioasă", „tocmai pentru că masele n-au luat deloc parte la ea". (*A People's History of England*, Seven Seas Books, 1967, p. 286.)

[2] Richard I. Aaron, *John Locke*, Second edition, Oxford, 1955, p. 303.

[3] B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, p. 617.

Scanned with OKEN Scanner

lui, al moderației și teama de a împinge o teorie, oricare ar fi ea, pînă la concluzia ei logică. Această atitudine a dominat istoria Angliei pînă în zilele noastre"[4].

Oglindirea atît de exactă a momentului istoric amintit i-a atras filosofului englez caracterizarea îndreptățită de „fiu al compromisului de clasă de la 1688" din partea lui Engels sau de „apostol al revoluției de la 1688" din partea lui Russell, ultimul apreciind că „Locke reprezintă foarte fidel spiritul acestei epoci"[5].

Contrar aparențelor, această relație strînsă a filosofiei lockeene cu un moment determinat al istoriei moderne nu simplifică deloc problema încadrării lui Locke într-una dintre liniile filosofice fundamentale, cum au putut crede și cei care l-au considerat materialist. Dimpotrivă, tocmai această legătură complică enorm problema; ea ne dă însă indicația prețioasă că o filosofie impregnată de practica unui „compromis" social atît de profund ca acela pe care îl oglindește nu poate implica doar simple „inconsecvențe" față de materialism. Aceasta pentru că, în cazul lui Locke, factorii extrateoretici își fac simțită acțiunea la fiecare pas al demersului teoretic. Desigur, nu este aici vorba de a-i reproșa lui Locke acest lucru. Orice filosofie poartă pecetea unor asemenea factori, fiind chiar determinată, în ultimă analiză, de acțiunea lor. La Locke însă, aceștia au o pondere deosebită, ei acționînd deseori în așa fel încît modifică intempestiv desfășurarea demonstrației teoretice. Asemenea mobiluri neteoretice sînt — credem — răspunzătoare în bună măsură de intervenția acelor „considerații contrare mersului argumentării sale" pe care le amintește Richard I. Aaron și care fac atît de „dificil de interpretat" filosofia lui Locke[6].

---

[4] *Ibidem*, p. 612.
[5] *Ibidem*, pp. 614—615.
[6] Richard I. Aaron, *Op. cit.*, p. VIII.

Scanned with OKEN Scanner

Dificultăţile de interpretare nu ţin însă numai de intervenţia unor puncte de vedere sau motivaţii din afara teoriei propriu-zise. Orice construcţie teoretică, deci şi aceea a lui Locke, trebuie judecată, în primul rînd, analizndu-se construcţia însăşi, pentru a detaşa baza ei de principii. Numai la acest nivel al teoriei se poate descoperi ce anume a făcut posibilă inserarea unor considerente altfel nejustificate de firul logic al demonstraţiei. Principiile fundamentale ale filosofiei lockeene sînt acelea ale gîndirii empiriste. Tocmai impactul acestor principii şi al consecinţelor lor cu factorii extrateoretici amintiţi mai sus fac din concepţia lui Locke un cîmp al oscilărilor teoretice. Aceste oscilări sînt potenţate de principiile fundamentale ale gîndirii empiriste. Împreună cu toţi reprezentanţii curentului pe care îl iniţiază, Locke se străduieşte să rămînă pe terenul sigur al „experienţei", dar, în calitatea lui de constructor al unui edificiu totuşi *teoretic*, este nevoit să depăşească această bază empirică, depăşire ce nu se mai poate sprijini pe însăşi această bază, ci implică împrumuturi din arsenalul filosofiei raţionaliste, ceea ce, evident, facilitează intercalarea unor puncte de vedere neconcordante punctului de pornire. Drama filosofiei empiriste constă tocmai în faptul că nu poate rămîne consecventă cu principiile ei fundamentale decît cu preţul autoanulării.

Prin prisma consideraţiilor de mai sus, apare cerinţa ca filosofia lui Locke să fie judecată pornindu-se mai întîi de la baza ei teoretică. O asemenea abordare prezintă avantajul că duce la concluzii a căror valabilitate se întinde într-o măsură însemnată şi asupra urmaşilor săi direcţi, Berkeley şi Hume, ale căror concepţii intră şi ele în obiectul prezentei cercetări, şi chiar asupra întregului curent iniţiat de Locke.

Judecată în ansamblul ei, filosofia lui Locke ne apare încărcată de contradicţii teoretice şi chiar de inconsecvenţe logice, cu atît mai numeroase şi derutante cu cît gînditorul englez abordează un cîmp larg de probleme,

Scanned with OKEN Scanner

de la cele de epistemologie şi de metodă la cele social-politice. Deşi aportul de idei noi nu este neînsemnat, acestea sînt adesea (mai ales pentru noi) ascunse, chiar subminate, de alăturarea unor puncte de vedere contradictorii, care nu se integrează nici unei sinteze. Citind *An Essay Concerning Human Understanding* (*Eseu asupra intelectului omenesc*), opera fundamentală a lui Locke, ai impresia că te afli în faţa unui tratat încheiat de diplomaţi care, neputînd să-şi apropie poziţiile, le consemnează ca atare, fără să avertizeze asupra incompatibilităţii lor. Este caracteristic pentru Locke de a nu împinge nici o idee pînă la ultima ei implicaţie esenţială, „pînă la concluzia ei logică" (expresia aparţine lui Russell), şi de a nu întreprinde — de teama de a nu „cădea în paradox" — încercări mai robuste spre a concilia rezolvările opuse pe care le dă multor probleme, mulţumindu-se să le consemneze alături una de alta. Tocmai aceste poziţii contradictorii pe care le conţine opera lui Locke vor constitui puncte de plecare şi pentru concepţiile lui Berkeley şi Hume. Nu este lipsit de semnificaţie nici faptul că un gînditor subiectivist ca W. James se revendică nu numai de la aceştia, dar şi de la Locke[7]. Chiar şi numai această filieră de idei ne avertizează că aprecierea ca *materialistă* nu corespunde conţinutului operei gînditorului englez.

Pe anume laturi ale gîndirii sale, Locke ni se prezintă ca urmaş al lui Bacon şi al lui Hobbes, el dezvoltînd unele probleme de teorie a cunoaşterii şi de teorie a statului puse de aceştia. Dar tot Locke este acela care face concesii subiectivismului şi teologiei în aşa măsură, încît la întrebarea: ce linie filosofică îmbrăţişează Locke, materialistă sau idealistă? răspunsul încetează să mai fie simplu, deşi mulţi l-au considerat şi-l mai consideră astfel. Răspunsul simplu — dar simplist — la această problemă a fost îndelung alimentat de o mare doză de

[7] W. James, *Le pragmatisme*, Paris, 1912, p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

comoditate intelectuală, căci se trecea cu mare ușurință peste faptul că Berkeley în special, dar și alți subiectiviști, n-au făcut decît să dea o dezvoltare mai consecventă unor laturi care sînt suficient de pregnante în filosofia lui Locke. O analiză chiar sumară a laturilor principale ale filosofiei lockeene relevă cu ușurință că răspunsul la întrebarea dacă Locke este sau nu materialist necesită o formulare nuanțată. Această analiză ne arată că filosofia lui Locke este o alcătuire mozaicală de tendințe filosofice divergente, care apare prin suprapunerea unor *puternice elemente idealiste* și agnostice peste fondul materialist primitiv moștenit de la înaintași. Ponderea acestor elemente va reieși din examinarea mai amănunțită a concepției filosofului englez, cu deosebire din acele părți ale acesteia care privesc conceptul de substanță.

*

Privită prin prisma structurii ei de ansamblu și, în consecință, a modalității de abordare a problemelor, filosofia lui Locke ne apare, înainte de toate, ca fiind o epistemologie. Analizat, conținutul acesteia ne dezvăluie că principalele lui laturi se află într-o strînsă și complexă relație cu felul în care înțelege gînditorul englez noțiunea de substanță. Mai precis, critica pe care o face Locke noțiunii de substanță este o consecință a modului în care el concepe actul cunoașterii. Acest aspect se relevă și la simpla parcurgere a sumarului *Eseului asupra intelectului omenesc*. Această primă constatare este pe deplin confirmată de analiza conținutului operei, ceea ce l-a determinat pe John W. Yolton să sublinieze că întreaga discuție despre substanță este dusă în *Eseu* din punctul de vedere al epistemologiei și nu din acela al ontologiei[8], cum este în general cazul la gîndi-

[8] John W. Yolton, *John Locke and the way of ideas*, Oxford, 1956, p. 128.

Scanned with OKEN Scanner

torii anteriori. Observaţia este esenţială atît pentru corecta caracterizare a concepţiei lui Locke (pe această cale de la subiect spre obiect Locke întîmpină mari greutăţi în atingerea ţintei), cît şi pentru înţelegerea criticii gînditorului englez la adresa conceptului de substanţă.

Tocmai datorită acestei abordări epistemologice, analiza conceptului lockkean de substanţă necesită un examen prealabil al tuturor conceptelor şi principiilor de bază ale epistemologiei lockeene. Desprinderea caracteristicilor acestora reprezintă tot atîtea elemnte iendispensabile pentru înţelegerea acestei critici.

2. Originea empirică a ideilor. Critica teoriei ideilor înnăscute

O primă problemă pe care Locke o abordează şi o cercetează în *Eseu* este aceea a naturii ideilor noastre. Abordînd-o, filosoful englez îşi asumă de la început sarcina, complexă şi dificilă, de a dovedi netemeinicia aşa-numitei teorii a ideilor înnăscute şi de a demonstra în acelaşi timp că *experienţa* este sursa tuturor ideilor noastre. Vizînd ansamblul ideilor, cercetarea acestei probleme priveşte îndeaproape, desigur, şi ideea de substanţă.

Semnificaţiile implicate în doctrina ideilor înnăscute depăşeau sensibil sfera unor chestiuni filosofice abstracte. Această doctrină, a cărei origine poate fi urmărită pînă la idealismul lui Platon, era susţinută pe timpul lui Locke cu deosebire de şcoala platonică de la Cambridge[9].

[9] Criticînd doctrina ideilor înnăscute, Locke face referire mai ales la Descartes. Notăm că, deşi numele acestuia din urmă este legat şi de numita doctrină, totuşi, pus în situaţia să aducă precizări, gînditorul francez afirmă că, după părerea lui, nu ideile ca atare sînt înnăscute, ci facultatea de a avea idei — opinie împăr-

Scanned with OKEN Scanner

Alături de obscurantismul teist, ea juca un rol important în angrenajul ideologiei feudale. Într-o perioadă de tot mai accentuată contestare a privilegiilor nobiliare, se urmărea, de pe poziţiile clasei feudale, să se ateste ideea că aceste privilegii n-ar fi fost determinate de circumstanţe economico-sociale, ci ele ar decurge dintr-o presupusă capacitate înnăscută de a crea valori culturale şi de-a conduce cu competenţă complicatele treburi publice. Purtător de cuvînt al dinamicei burghezii engleze, Locke respinge cu energie şi mare risipă de argumente teoria ideilor înnăscute, opunîndu-i concepţia potrivit căreia toate ideile noastre au o origine empirică. Prin aceasta, principiul feudal al primatului naşterii este infirmat şi este impus principiul rolului esenţial *al experienţei* şi *educaţiei* în formarea spirituală a omului.

În respingerea ineismului, Locke îşi sprijină tezele pe o bază extrem de largă de observaţii, dobîndite din cele mai diverse domenii: biologie şi etnografie, psihologie comparată , psihologia copilului şi chiar psihologia anormalului[10], observaţii pe care gînditorul englez le consemnează cu exactitate şi fineţe şi le interpretează în spiritul unei remarcabile obiectivităţi ştiinţifice. Această critică bine argumentată şi convingătoare a doctrinei ideilor înnăscute a fost fără drept de apel şi a deschis calea cercetării pozitive a funcţionării intelectului uman. Ulterior n-a mai fost posibil să se recurgă la ineism pentru a explica activitatea intelectului şi nici să se ignoreze aportul experienţei în formarea cunoştinţelor.

O importanţă mare şi cu urmări notabile în dezvoltarea ulterioară a filosofiei, mai ales a celei franceze din secolul al XVIII-lea, a avut-o formularea şi argumentarea tezei că întregul nostru edificiu de idei şi chiar func-

---

tăşită, dealtfel, şi de criticul său englez (*Eseu*, vol. I, p. 40) —, iar această facultate aparţine întregii specii umane. (*Meditationes* — Răspuns la Întîmpinarea a 3-a, pp. 95—96; *Discurs*, I.)

[10] Vezi M. Ralea şi C. Botez, *Istoria psihologiei*, Buc., 1958, pp. 245—246.

Scanned with OKEN Scanner

ţionarea intelectului sînt strîns condiţionate de viaţa socială şi de contactul nostru cu lumea *externă*, posibilităţile intelectuale ale omului necunoscînd privilegii de castă sau rasă. „Dacă eu sau dumneata — scrie Locke — ne-am fi născut în golful Soldaniei, poate că gîndurile şi noţiunile noastre nu ar fi depăşit pe cele grosolane ale hotentoţilor care locuiesc acolo; şi dacă Apochancana, regele Virginiei, ar fi fost educat în Anglia, poate ar fi fost un tot atît de priceput teolog şi un tot atît de bun matematician ca şi unul de aici, deosebirea dintre el şi un englez mai cult constînd numai în aceea că exerciţiul facultăţilor sale a fost limitat la moravurile, obiceiurile şi noţiunile din propria sa ţară şi nu a fost niciodată îndreptat în altă parte sau în cercetări mai îndepărtate . . .“[11]. Textul pune bine în lumină faptul că Locke respinge ineismul tocmai pentru că acesta vine în totală opoziţie cu modul real de formare şi de dezvoltare a vieţii intelectuale, care nu poate fi altul decît acela care rezultă din acţiunea conjugată a factorilor sociali-istorici. În consecinţă, nu pot exista idei autonome şi date odată pentru totdeauna, înnăscute deci, fără legătură cu structurile sociale şi culturale specifice în care trăiesc oamenii.

Prin prisma acestor vederi este firesc ca Locke să considere că ideile noastre nu pot avea altă sursă decît experienţa, iar adevărul lor nu poate fi stabilit decît prin observarea atentă a lucrurilor, „cea mai bună cale de a ajunge la adevăr fiind aceea de a cerceta îndeaproape lucrurile aşa cum sînt ele în realitate şi nu de a conchide că ele sînt aşa cum ne închipuim noi că sînt sau cum am fost învăţaţi de alţii să ni le închipuim“[12]. Această subliniere ni-l arată pe gînditorul englez situat pe linia efortului critic al filosofiei moderne de a se elibera complet

---

[11] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Buc., 1961, vol. I, p. 65.
[12] *Ibidem*, p. 140.

Scanned with OKEN Scanner

de servituţile gîndirii medievale. Pentru atingerea acestui ţel, Locke consideră că este necesar să se renunţe nu numai la teza eronată că ar exista idei gata formate încă de la naştere, dar şi la pseudoideile şi prejudecăţile care stăpînesc încă mintea umană ca principii imuabile. În consens deplin cu cele de mai sus, Locke apreciază ca deosebit de dăunător aşa-zisul „principiu" potrivit căruia „principiile nu trebuie să fie puse la îndoială " şi blamează lipsa de spirit critic de care dau dovadă aceia care „adoră idolii aşezaţi în mintea lor, îndrăgesc noţiunile cunoscute de multă vreme şi aplică eticheta divinităţii pe absurdităţi şi erori . . ."[13]. Importantă este şi sublinierea că nici măcar ideea de Dumnezeu nu este înnăscută, opinie probată prin faptul că există oameni şi chiar popoare întregi care n-o au. Chiar de ar fi universal admisă de către oameni, comentează Locke, aceasta n-ar dovedi că e înnăscută, după cum nu dovedesc acest lucru nici denumirile de „foc", „soare", „căldură" etc., şi nici lipsa ei n-ar fi o dovadă contrarie. (Totuşi, în privinţa ideii de Dumnezeu, spiritul conciliant al lui Locke se face simţit cînd avansează părerea că experienţa acestei noţiuni ar fi un rezultat al cunoaşterii cauzelor lucrurilor cînd acestea sînt urmărite pînă la originea lor[14]. Trebuie să menţionăm că în opera lui Locke nu este exprimată niciodată vreo îndoială asupra existenţei divinităţii, el situîndu-se constant pe poziţiile deismului în această problemă).

Efortul de a respinge ineismul şi prejudecăţile se împleteşte strîns în opera lui Locke cu încercarea de a fundamenta teza originii empirice a ideilor. În minte neexistînd nimic asemănător ideilor înnăscute, unica sursă a cunoştinţelor noastre este experienţa. Locke dă expresie pregnantă acestei teze afirmînd că, iniţial, la naştere,

---

[13] *Ibidem*, pp. 56—57.
[14] *Ibidem*, pp. 61—63.

Scanned with OKEN Scanner

„mintea este oarecum ca și o coală albă[15] pe care nu stă scris nimic", ea luîndu-și „toate elementele rațiunii și ale cunoașterii numai din experiență. Pe aceasta se sprijină toată cunoașterea noastră și din aceasta provine în cele din urmă ea însăși"[16].

Această teză fundamentală a empirismului este întregită cu elemente ce prefigurează o adevărată embriologie a cunoașterii umane. Înainte de naștere — opiniază autorul *Eseului* — copilul nu are nici o idee, deoarece „*foetusul* în pîntecele mamei nu se deosebește mult de starea unei plante". La întrebarea cînd începe omul să aibă idei, Locke răspunde: „eu cred că răspunsul corect este: de îndată ce are vreo senzație. Căci, întrucît nu apare nici o idee în minte înainte ca simțurile să fi adus vreuna acolo, eu concep că ideile apar în intelect în același timp cu senzația, care este acea impresie sau mișcare produsă într-o parte oarecare a corpului ce lasă o percepție oarecare în intelect"[17]. Aici Locke sesizează — în felul lui — legătura dintre sensibilitate și gîndire, pe care n-o determină însă ca relație a unor procese distincte în care activitatea intelectului este condiționată de cea a simțurilor (problema putînd fi privită sub multiple aspecte: filogenetic, ontogenetic, reflectoriu), ci ca identitate. Această ignorare a diferenței calitative dintre cele două activități, aflate într-o relație specifică, echivalează în fond cu anularea relației însăși. Procedeul metafizic de reducere a superiorului la inferior este astfel impus de Locke (contribuții apreciabile avînd în această

---

[15] Expresia lui Locke că mintea este ca o „coală albă" *(white paper)* a fost tradusă de către Coste, în 1700, ediție revăzută de Locke însuși, cu expresia „table rase" *(tabula rasa)*, care a fost apoi reluată de Leibniz în *Nouveaux Essais* și a cunoscut de atunci o largă răspîndire. Expresia latină apare pentru prima oară la Thomas d'Aquino. (Cf. D. Bădărău, *Introducere* la *Eseu*, notă, p. LIII.)

[16] John Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 81.

[17] *Ibidem*, pp. 94—95.

Scanned with OKEN Scanner

privinţă şi Hobbes) şi în teoria cunoaşterii, ceea ce nu va întîrzia să ducă la însemnate consecinţe negative. Drept urmare, principiul fundamental al epistemologiei empiriste capătă la Locke o expresie memorabilă: „a avea idei şi a percepe este unul şi acelaşi lucru“[18].

Furnizînd minţii primele ei elemente, *senzaţia* constituie un *prim izvor* al cunoaşterii. Şi întrucît „ideile“ primite pe această cale se raportează la lumea exterioară, această sursă de cunoaştere mai este numită şi *simţ extern*. Valoarea cognitivă a acestor „idei“ este maximă, deoarece ele corespund lucrurilor la care se referă[19].

Determinînd senzaţia ca izvor al cunoaşterii, Locke a trebuit să constate curînd că aceasta singură nu poate fi sursa tuturor ideilor noastre. De aceea, în explicarea genezei acestora, el face să intervină şi un *al doilea* izvor, *reflecţia* sau *simţul intern*, prin care mintea obţine idei reflectînd la procesele ei interioare: „Cu timpul — afirmă autorul *Eseului* — mintea ajunge să reflecteze la propriile ei procese privitoare la ideile dobîndite prin senzaţie şi în chipul acesta să se îmbogăţească cu un nou grup de idei pe care le numesc «idei dobîndite prin reflecţie»“[20].

Pentru Locke, aceste două izvoare sînt singurele căi prin care mintea poate obţine idei: „Eu spun că acestea două, adică lucrurile materiale exterioare ca obiecte ale senzaţiei şi procesele propriei noastre minţi în interior ca obiecte ale reflecţiei, sînt pentru mine singurele elemente originare în care îşi găsesc începuturile toate ideile noastre“. În acest fel, teoria ideilor înnăscute este respinsă în modul cel mai radical, deoarece, subliniază Locke, „nu avem în minte nimic care să nu fi venit pe una din aceste două căi“[21].

---

[18] *Ibidem*, p. 85.
[19] *Ibidem*, pp. 82, 355—356.
[20] *Ibidem*, pp. 82, 95.
[21] *Ibidem*, pp. 82—83.

Scanned with OKEN Scanner

Întemeind cunoașterea pe experiență, Locke a pus bine în evidență slăbiciunea raționalismului abstract și a căutat să suplinească o lipsă esențială a filosofiei moderne de pînă la el, aceea de a nu fi dezvăluit originea și modul de formare a ideilor noastre. Străduindu-se în acest sens, „Locke a căutat să mulțumească o trebuință adevărată" — cum remarcă just Hegel[22]. Numai că această trebuință a fost servită de mijloace inadecvate. Dacă este adevărat că prin întemeierea cunoașterii pe experiență empirismul a deschis perspective noi rezolvării problemei pe care o pune, tot atît de adevărat este că „experiența" pe care se fundamentează demersul empirist este de așa natură încît implică elemente ce nu vor întîrzia să conducă la aporii imposibil de depășit de gîndirea empiristă. Experiența la care se referă Locke și întregul curent de gîndire pe care-l inițiază nu este niciodată nimic altceva decît experiență *sensibilă*, formată din senzațiile și trăirile insului empiric. Lipsită de dimensiunea obiectivității, o asemenea experiență închide în sine elemente preponderent subiectiviste și agnostice. Tocmai acestea vor fi dezvoltate de către Berkeley și Hume.

Aceste implicații devin evidente la o cît de sumară analiză a noțiunii lockeene de experiență. În această noțiune intră tot ceea ce obține mintea prin cele două căi amintite, adică senzațiile (numite de Locke „idei") — primite prin „simțul extern" — și „ideile" — produse de reflecție sau „simțul intern". Dacă senzațiile au — tocmai pentru că presupun prototipuri exterioare și deci pot fi corectate prin observații repetate — un caracter subiectiv oarecum mai slab, în schimb ceea ce aparține „reflecției" are o pronunțată încărcătură subiectivă. Aceasta deoarece „reflecția" lui Locke nu se limitează la travaliul de prelucrare a datelor senzoriale, ci cuprinde o

---

[22] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei* (trad. D. D. Roșca), vol. II, Edit. Academiei, Buc., 1964, p. 481.

Scanned with OKEN Scanner

gamă largă și eterogenă de fel de fel de elemente și procese intelectuale și sufletești[23], unele în parte cu valoare cognitivă, altele fără legătură cu activitatea de cunoaștere a intelectului sau chiar opuse acesteia — deși toate sînt numite de către Locke „idei". Astfel, în *Eseu* se spune că pe calea „reflecției" mintea primește o a doua categorie de „idei" (prima categorie este primită pe calea „senzației"), formată din „idei cum sînt percepția, gîndirea, îndoiala, credința, raționamentul, actul de cunoaștere, actul de voință și toate acțiunile felurite ale propriei noastre minți, de la care noi, fiind conștienți de ele și observîndu-le în noi înșine, primim în intelect idei tot așa de distincte ca și ideile pe care le primim de la corpurile care ne impresionează simțurile"[24].

Delimitată în acest fel, reflecția transformă experiența — în sfera căreia ocupă un loc important — în ceva cu totul subiectiv. Experiența lui Locke este constituită numai din senzații și „idei" ale reflecției. Lipsește din ea tocmai ceea ce este realmente important în experiența reală: latura *obiectivității*. Referindu-se tocmai la aspectele aici menționate, Hegel apreciază pe bună dreptate că atunci „cînd se vorbește în felul acesta, nu se înțelege absolut nimic prin experiență"[25].

O astfel de experiență, pusă la baza cunoașterii, nu putea să nu submineze efortul considerabil depus de Locke pentru înțelegerea cunoașterii. Dificultăți importante au provenit și din presupunerea lui Locke — exprimată în textul redat mai sus — că toate „ideile" reflecției au o valoare de adevăr tot așa de mare ca a senzațiilor. Or, este evident că „îndoiala", „credința", „actul de voință" nu pot da naștere unor „idei" ce ar

[23] „Noțiunea de simț intern e destul de puțin clară în gîndirea lui Locke". Reflecția este „un simț al subiectivității noastre generale. Altădată ea pare a se confunda cu logica pură, fără contact cu realitatea". (M. Ralea și C. I. Botez, *Op. cit.*, p. 247.)

[24] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 82—83.

[25] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, p. 485.

Scanned with OKEN Scanner

putea avea o valoare reflectorie comparabilă cu cea obținută printr-o observare atentă a lucrurilor. Locke a putut avea această iluzie pentru că, așa cum s-a mai remarcat, cercetarea sa „are un caracter psihologic, mai bine zic psihogenetic“[26]. Observăm că și în cazul lui Locke intervine o situație care nu este rară în filosofie, aceea de a încerca întemeierea demersului epistemologic pe realizările unei științe noi. La Locke această știință este psihologia. Fiind o știință aflată numai la primii pași, psihologia nu putea da temeiul pe care Locke îl aștepta — chiar în cazul în care ar fi fost utilizată cu spirit critic. Impulsionat de laturile nominaliste ale gîndirii sale, Locke confundă calea psihologică de formare a unor reprezentări cu procesul de formare a conceptelor. De aici supoziția abuzivă că tot ceea ce primește mintea prin cele două căi indicate de Locke este cunoaștere veritabilă. Vizînd „experiențele“ menționate de Locke în sprijinul acestei teze, Hegel observă cu multă pătrundere că „acestea se referă numai la calea psihologică parcursă de spirit. Cu totul altceva este să întrebi: acest ceva ce este în noi e oare adevărat? «De unde»-le lui Locke nu epuizează întrebarea“[27]. Aceasta este, într-adevăr, slăbiciunea gîndirii lockeene.

Drept concluzie la problema întemeierii cunoașterii pe *experiență* se impun cu prioritate două constatări. Prima privește aportul imens adus de Locke la elucidarea problemei orginii cunoștințelor noastre; ceea ce a și constituit — cum observă Marx — premisa principală a victoriei de mai tîrziu a materialismului împotriva *metafizicii speculative*. A doua are în vedere conținutul noțiunii lockeene de experiență, conținut care, prin caracterul său pronunțat subiectiv și totodată contradictoriu datorită componenței eterogene a elementelor sale, va determina un anume curs al dezbaterii problemelor a-

[26] M. Ralea și C. I. Botez, *Op. cit.*, p. 244.
[27] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, p. 485.

Scanned with OKEN Scanner

bordate în continuare în *Eseu* şi chiar anumite concluzii nedorite nici de către Locke însuşi.

O primă consecinţă a fundării cunoaşterii pe o experienţă cu conţinut subiectiv este fixarea unor limite extrem de înguste pentru puterile noastre de cunoaştere.

3. Limitele cunoaşterii în concepţia lui Locke

Orice teorie asupra temeiului cunoaşterii stabileşte prin însăşi determinarea acestui temei şi aria puterilor cognitive ale minţii noastre. Cum a fost şi normal, gîndirea modernă a fost de la început confruntată cu cerinţa de a indica măsura în care intelectul este capabil să obţină cunoştinţe veritabile. Problematica generală a *Eseului* lui Locke ni-l arată şi pe gînditorul insular hotărît încadrat pe linia eforturilor de deslușire a posibilităţilor intelectului de a cunoaşte lumea. Soluţia dată de Locke acestei probleme va fi radical diferită de cele ale predecesorilor săi, particularitatea ei fiind decisă tocmai de întemeierea cunoaşterii pe *experienţa sensibilă.*

Problema întinderii capacităţii noastre de cunoaştere s-a bucurat de o atenţie continuă din partea lui Locke. Încă din capitolul *introductiv* al operei sale fundamentale, gînditorul englez precizează că obiectul principal al cercetărilor sale îl constituie determinarea puterilor intelectului uman, pentru a-l împiedica în viitor să-şi mai cheltuiască energia în cercetarea unor probleme şi lucruri ce s-ar afla în afara acestor puteri. În paragraful intitulat *Este folositor să cunoaştem întinderea puterii noastre de a înţelege,* Locke scrie: „Dacă prin această cercetare a naturii intelectului eu pot să descopăr puterile sale, cît de departe ajung ele, căror lucruri le sînt ele potrivite în vreo măsură şi unde ne părăsesc ele, atunci socot că ea poate servi pentru a determina mintea

Scanned with OKEN Scanner

necontenit activă a omului să nu fie așa de nesocotită, ocupîndu-se cu lucruri care depășesc puterea ei de înțelegere, să se oprească atunci cînd a ajuns la întinderea maximă a cîmpului său de acțiune și, calm, să se împace cu ignoranța în ceea ce privește acele lucruri care, cînd sînt examinate, se arată a fi inaccesibile puterilor noastre"[28]. Textul acesta trasează cu limpezime conturul cadrului de mișcare a gîndirii empiriste.

În concepția lui Locke, întinderea puterii de cunoaștere a intelectului este determinată de experiență. În paragraful anterior s-a făcut precizarea că Locke înțelege prin experiență numai experiența *sensibilă*. Întrucît o asemenea experiență depinde de acuitatea naturală a organelor de simț, ea este limitată și statică. În consecință, limitele cunoașterii coincid cu limitele perceptive ale simțurilor. Aceste limite sînt, ca atare, *naturale*, deci nemodificabile. Dacă Locke ar fi determinat experiența ca experiență socială, ca practică (care se caracterizează printr-o expansiune continuă), n-ar fi putut afirma că există lucruri „pentru care intelectul nostru nu este potrivit și despre care nu ne putem forma în minte vreo idee clară și distinctă"[29]. Este evident că prin prisma concepției lockeene raportul dintre cunoaștere și necunoaștere rămîne static, rigid, dat odată pentru totdeauna. La Locke nu este vorba de limitele *istorice* ale cunoașterii — limite ce țin de nivelul practicii, al cunoștințelor acumulate —, ci de limitele naturale ale sensibilității, care, dacă se rămîne în cadrul lor, sînt într-adevăr de netrecut.

Înțelesul îngust dat experienței l-a determinat pe Locke să abordeze problema întinderii puterii cunoașterii în afara relației acesteia cu obiectul, ceea ce nu putea să nu aibă drept consecință și sărăcirea obiectului cunoașterii, desubstanțializarea lui, reducerea lui la ceea ce a numit Kant *fenomen*. În acest fel, agnosticismul se dovedește

---

[28] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 14—15.
[29] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

adînc implicat poziţiei empiriste de gîndire, deoarece această poziţie nu permite nici un acces spre interiorul lucrurilor, spre esenţă. Consecinţa imediată şi necesară a întemeierii cunoaşterii pe experienţa sensibilă este determinarea obiectului cunoaşterii ca fenomen şi, prin urmare, a cunoaşterii ca limitată la acesta.

4. Formarea ideilor abstracte şi generale. Rolul intelectului în cunoaştere

Determinînd natura cunoştinţelor ca empirică, Locke este preocupat în continuare de elucidarea procesului de formare a ideilor abstracte şi generale.

În consens cu concepţia sa asupra izvoarelor cunoaşterii, Locke afirmă că *toate* ideile noastre abstracte se formează pornindu-se exclusiv de la datele *experienţei*. Locke reliefează această teză arătînd că ideile dobîndite prin *senzaţie* şi prin *reflecţie* formează „elementele primare ale întregii cunoaşteri" în aşa măsură, încît mintea, chiar prin cele mai înalte speculaţii ale ei, „nu depăşeşte cu o iotă acele idei pe care i le-a oferit spre meditare senzaţia sau reflecţia"[30]. Este relevantă în această privinţă sublinierea pe care o face filosoful englez: „chiar ideea pe care o avem despre infinitate, oricît de îndepărtată poate părea că este ea de orice obiect al simţurilor sau de orice proces al minţii noastre, îşi are, cu toate acestea, originea sa acolo, ca toate celelalte idei ale minţii noastre. Este cu putinţă ca unii matematicieni, care fac speculaţii înalte, să poată avea alte căi pentru a introduce în mintea lor ideile de infinitate; dar aceasta nu este o piedică pentru ca ei înşişi, la fel ca toţi ceilalţi oameni, să fi dobîndit primele idei pe

---

[30] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 95.

Scanned with OKEN Scanner

care le au despre infinitate pe calea senzației și a reflecției . . .“[31].

Aici este clar exprimată ideea-forță pe care Locke o opune apriorismului. Dar tot aceste referiri la originea empirică a tuturor ideilor noastre ne ajută să vedem, în continuare, și la ce distanță teoretică față de ele va fi împins Locke atunci cînd va trebui să judece valoarea cognitivă a ceea ce a numit el „idei generale“.

Prin teza înrădăcinării în experiență și a celor mai abstracte noțiuni, inclusiv cea de infinit, Locke s-a aflat în pragul inițierii unei teorii a cunoașterii care ar fi putut pune într-o justă corelație particularul cu generalul, finitul cu infinitul, fenomenul cu esența și, desigur, empiricul cu abstractul. Locke nu va păși însă niciodată peste acest prag spre orizonturile largi — prea largi pentru el — ale unei explicări dialectice a fenomenului cunoașterii. Nominalismul englez tradițional îl stăpînește pe Locke (în ciuda multelor și prețioaselor observații și aspecte noi pe care gînditorul englez le aduce în cîmpul atenției filosofiei) asemenea unui idol baconian, respectiv îi determină cursul gîndirii într-o direcție pur metafizică.

Căutînd să stabilească originea empirică și a ideilor abstracte, Locke pornește de la considerentul că întregul nostru edificiu intelectual decurge *direct* din datul senzorial. Tocmai în această perspectivă afirmă el că „ideile simple“, dobîndite prin intermediul *senzației* și *reflexiei*, alcătuiesc „elementele primare“ ale întregii cunoașteri. Din aceste „idei simple“ (care nu sînt în fond decît impresii senzoriale) intelectul ar forma, prin procedee de separare sau combinare, toate ideile generale și complexe cu care el operează. Tocmai această origine ar constitui și garanția adecvării cunoașterii la real.

---

[31] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 203. Remarcăm că la Locke nu este vorba de o veritabilă noțiune de infinit, ci numai de o reprezentare (a locului sau a momentului) nedefinit repetată.

Scanned with OKEN Scanner

Locke afirmă în acest sens că „toate ideile simple sînt reale", deoarece „au o bază în natură" și corespund existenței reale a lucrurilor, iar aceste idei nu pot fi neadevărate și nici imaginare. Autorul *Eseului* precizează că „ideile simple sînt scoase toate chiar din lucruri; și idei din acestea mintea nu poate avea nici mai multe, nici altele decît cele care îi sînt procurate"[32].

Aceleași precizări însă, prin sensurile lor delimitative, îndrituiesc mari semne de întrebare cu privire la valoarea cognitivă a ideilor generale. Este cunoscut faptul că empirismul își trage îndreptățirea din modul defectuos în care raționalismul a explicat natura ideilor generale. Ne-am aștepta ca Locke să ne ofere o explicație a formării a ceea ce numește el „idei generale și complexe", în care să regăsim încrederea în valoarea cognitivă pe care o afirmă el cu referire la ideile simple. Dar poziția nominalist-empiristă și calea psihologică de abordare a problemei formării ideilor generale nu-l pot ajuta pe Locke să treacă dincolo de reprezentările generale și-l împing pe nesimțite pe pozițiile renegate ale filosofiei speculative. În felul în care încearcă gînditorul englez să explice trecerea de la „ideile simple" la cele „generale și complexe" întîlnim carențele esențiale ale gîndirii empiriste cu privire la modul de a concepe specificul activității intelectuale, care este el însuși o consecință și totodată o oglindire a defectelor concepției. Astfel, dacă pentru Locke „mintea este cu totul pasivă în primirea tuturor ideilor ei simple", în schimb ea se arată a fi într-un anumit fel activă în formarea ideilor complexe, ea putînd, de exemplu, să unească mai multe idei simple într-una singură, „și aceasta nu numai așa cum sînt unite în obiectele externe, ci și cum le-a unit ea singură"[33]. Ca atare, „odată ce a dobîndit aceste idei sim-

---

[32] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 142, 355—356, 374; vol. II, p. 173.

[33] *Ibidem*, vol. I, pp. 141—142, 356.

Scanned with OKEN Scanner

ple, ea nu mai este limitată la simpla observaţie şi la ce se oferă de la sine din afară; ea este în stare, prin propria-i ei putere, să alăture acele idei pe care le are şi să formeze altele noi, complexe, pe care nu le-a primit niciodată astfel unite"[34]. Locke evidenţiază trei din actele prin care intelectul îşi exercită puterea asupra ideilor simple: 1. *combinarea* ideilor simple în *idei complexe* (cum ar fi ideile de substanţe); 2. *alăturarea* a două idei, fie simple, fie complexe, formînd *idei de relaţie* (cum ar fi ideea de cauzalitate) şi 3. *abstractizarea*, care este concepută ca separarea unor idei de altele care le însoţesc în mod real, formînd astfel idei generale abstracte (cum ar fi ideea de infinit). Hegel notează pe bună dreptate că, atunci cînd este privit în acest fel, „intelectul (gîndirea) nu este decît legare, comparare şi distingere a ceea ce este receptat"[35]. În desprinderea acestor acte ale intelectului, Locke a pornit de la analogia cu activitatea practică a omului: „puterea omului şi felul său de a acţiona sînt aproape aceleaşi în lumea materială şi în cea intelectuală. Căci, deoarece elementele primare sînt şi într-una şi în cealaltă de aşa natură încît el nu are nici o putere asupra lor, nici de a le face, nici de a le distruge, tot ceea ce poate face omul este fie să le unească laolaltă, fie să le aşeze una lîngă alta, fie să le separe cu totul"[36]. Deşi această analogie este justă în principiu, ea nu este revelatorie pentru că nu pune în evidenţă ceea ce este realmente important în relaţia dintre cunoaştere şi practică. Locke nu sesizează decît laturile de suprafaţă, mecanice ale practicii, rămînîndu-i străin faptul că aceasta, ca activitate umană specifică, implică întotdeauna în constituirea ei, în relaţie strînsă cu un scop determinat, generalul, esenţa obliectului. De aceea,

---

[34] *Ibidem*, p. 142.
[35] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, p. 485.
[36] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 141.

Scanned with OKEN Scanner

modelul practicii nu l-a putut ajuta pe Locke să ancoreze trainic concepţia sa epistemologică în obiectivitate.

Înţelegerea felului de raportare a ideilor „simple" la cele „complexe" şi „generale" trebuie să pornească de la precizarea că, pentru autorul *Eseului*, „ideea" nu semnifică niciodată esenţa sau generalul din lucruri. Prin acest cuvînt este notat tot ceea ce poate ţine de intelect, de la senzaţii şi chiar sentimente pînă la aşa-numitele idei abstracte. Cum activitatea de elaborare a acestora din urmă nu atinge esenţa obiectelor, „ideile" de acest fel sînt simple *reprezentări generale*, iar principala activitate a intelectului în legătură cu ele este aceea de a le denumi. Aceasta este consecinţa faptului că pentru Locke lucrurile sînt pur singulare, lipsite de esenţă, astfel că, neexistînd în ele nimic real care să aibă caracteristicile generalului, mintea este aceea care trebuie să confere generalitate ideilor. În acest fel, *ideea generală* este doar o *denumire generală* dată multor lucruri singulare cu totul diferite unul de altul. După părerea lui Locke, operaţia de stabilire a denumirilor generale ar fi impusă, pe de o parte, de imposibilitatea de a da tuturor lucrurilor, numeric infinite, nume individuale şi, pe de altă parte, de cerinţa ca denumirile să aibă semnificaţii generale pentru a înlesni schimbul de idei şi deci înţelegerea dintre oameni. Aceasta ar fi cauza pentru care mintea transformă ideile particulare în idei generale, „ceea ce ea înfăptuieşte considerîndu-le ca fiind în minte reprezentări rupte de toate celelalte existenţe şi împrejurări de existenţă reală ca timpul, locul sau orice alte idei care o însoţesc". Locke afirmă că aceste „reprezentări simple", obţinute prin „abstractizare", sînt folosite de intelect ca „tipuri pentru rînduirea în specii a existenţelor reale"[37].

Se observă că Locke înţelege prin *abstractizare* fie desprinderea unei laturi oarecare din multe altele, fie

---

[37] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 137.

transformarea senzației și percepției în *reprezentare*. Abstractizarea nu e deci concepută ca o selectare și reliefare a însușirilor esențiale și, din această cauză, o asemenea operațiune nici nu se poate conexa cu un veritabil proces de generalizare, irealizabil dacă abstractizarea nu reliefează esența printr-un adecvat proces de idealizare. Concepute ca simple reprezentări, lipsindu-le deci dimensiunea esențialității, „ideile" își pierd, normal, virtuțile cognitive intrinseci și, în consecință, îi apar lui Locke doar ca expresii verbale, utile pentru clasificarea lucrurilor după criterii stabilite de intelect în funcție de comoditatea sa.

Ca oglindiri simple, „ideile", pe măsura creșterii gradului de generalizare, devin scheme tot mai sărace ale laturilor ce țin de aspectul exterior al lucrurilor. „*Cu cît ideile noastre sînt mai generale, cu atît sînt ele mai incomplete*", subliniază Locke[38]. Privită problema din această perspectivă, Locke are dreptate, generalizarea sărăcește realitatea — ca număr de note — direct proporțional cu gradul ei. Dar, pe de altă parte, aceasta este condiția necesară pentru a reliefa, la fiecare nivel de abstractizare și generalizare, notele esențiale specifice. Fără această selecție, cunoașterea nu este posibilă. Dar, din punct de vedere empirist, generalizarea este *doar* simplificare, doar sărăcire a impresiei senzoriale. Din această perspectivă nu se poate sesiza cîștigul realizat prin surprinderea esenței stabile în masa fenomenelor fluctuante. Și cu atît mai puțin se poate întrezări că abstracția obținută reprezintă doar un element ce trebuie să se integreze ulterior în concepte concrete.

În acest fel, „abstractizarea" lockeeană se menține la un nivel fenomenal, nefiind, cum îi cere conceptul, o descindere în esență. Această generalizare nominalistă se realizează ignorînd unele „detalii" ale ideilor particulare care participă la generalizare și „reținînd numai

---

[38] *Ibidem*, vol. II, p. 65.

Scanned with OKEN Scanner

detaliile prin care ele se acordă"[39]. Este evident că o asemenea cunoaştere rămîne la fenomen, la neesenţial, la percepţie. Lipseşte un criteriu precis al reţinerii anumitor „detalii" şi al înlăturării altora. Ideea devine generală prin simpla *denumire* aplicată reprezentării. Ideile generale — spune Locke — „sînt luate dintre obiectele obişnuite şi familiare simţurilor şi aşezate în minte cu denumiri generale aplicate lor"[40]. De aceea, afirmaţia lui Locke potrivit căreia „ideile generale sînt ficţiuni şi invenţii ale minţii"[41] nu are, cum ar putea să pară, semnificaţia că intelectul uman elaborează ideile generale printr-un complex travaliu mintal de selectare a esenţei lucrurilor, ci numai pe aceea că ideea generală e un produs *pur* intelectual şi deci este lipsită de valoarea cognitivă ce i se atribuie.

Hegel a remarcat că, deşi este just că ideile vin „din *experienţă*", Locke rămîne doar la „fenomen" şi la „cercetarea căii pe care senzaţiile singulare devin reprezentări generale". Aceasta se întîmplă pentru că pentru Locke experienţele „sînt în primul rînd *senzaţii;* restul este *reflecţie* asupra lor". Aceasta pentru că, pentru el, generalul nu e imanent obiectelor. „Cum ajungem la reprezentări generale? — Le abstragem din reprezentările individuale, adică reprezentările singulare sînt ceea ce e prim, iar generalul este ceea ce urmează, ceea ce este făcut de noi şi aparţine numai gîndirii ca gîndire subiectivă"[42]. Aici se află explicaţia paradoxului că, deşi toate elaborările intelectului au la bază ideile simple veridice, ideile generale nu mai corespund la nimic real.

Într-adevăr, ideea generală fiind arbitrar elaborată de intelect din *detalii* ale ideilor particulare, Locke nu

---

39 J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, p. 17.
40 *Ibidem*, p. 205.
41 *Ibidem.*
42 G. W. F. Hegel, *Prelegeri* . . . , vol. II, pp. 478, 481, 485, 492.

Scanned with OKEN Scanner

poate ocoli concluziile subiectiviste şi agnostice implicate într-o asemenea poziţie şi ajunge să afirme că „generalul şi universalul nu aparţin existenţei reale a lucrurilor, ci sînt născociri şi creaţii ale intelectului, făcute pentru a fi folosite de către el însuşi şi privesc numai semne, fie ele cuvinte sau idei“[43]. Ca atare, „universalitatea nu aparţine obiectelor înseşi, care în existenţa lor sînt toate particulare“. De aceea, „cînd părăsim particularul, noţiunile generale ce rămîn sînt numai creaţii ale noastre, deoarece natura lor generală nu constă decît în puterea ce le-o dă intelectul să semnifice sau să reprezinte multe obiecte particulare. Căci semnificaţia ce o au nu este decît o relaţie adăugată lor de către mintea omului“[44].

Separarea generalului de particular şi opunerea lor este implicată oricărei concepţii empiriste. Atîta timp cît empirismul refuză transcenderea experienţei imediate, el îşi închide calea spre experienţa veritabilă şi spre orice ştiinţă obiectivă. Aceasta este pe deplin valabil şi pentru Locke. Empirismul se ridică împotriva speculaţiei goale, dar, fiind unilateral, ignorînd experienţa obiectivă, ajunge la acelaşi rezultat ca şi acesta: ideile generale sînt numai ficţiuni ale intelectului. Cauza principală a acestui rezultat la care ajunge Locke este legată de faptul că teoria sa a cunoaşterii nu poate găsi, prin empirism, calea spre esenţa reală şi, din această cauză, pînă la urmă nici pe aceea care duce la realitate.

*

În discutarea celor de mai sus, Locke abordează şi problema caracterului *activ* sau *pasiv* al intelectului. Locke afirmă mai întîi că intelectul este pasiv în ceea ce priveşte ideile simple, ceea ce vrea să însemne că el *primeşte* elementele fundamentale ale cunoaşterii prin

---

[43] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, p. 19.
[44] *Ibidem*, p. 19.

Scanned with OKEN Scanner

simpla acţiune a lucrurilor asupra organelor de simţ[45]. Prin urmare, tocmai în elaborarea produselor lui specifice de bază intelectul este considerat pasiv. Această concepţie metafizică era larg răspîndită în epocă[46] şi a dăinuit pînă spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cînd Diderot şi apoi Kant i-au arătat netemeinicia. Neîndoielnic, ea era vehiculată de iluzia pe care o aveau gînditorii empirişti că această pasivitate ar fi — pentru că nu modifică nimic — premisa concordanţei cunoştinţelor cu obiectele pe care acestea le reflectă, şi deci a „obiectivităţii" cunoaşterii. Paradoxal este faptul că secolul al XVII-lea ajunge să piardă, tocmai la filosofii care-şi originau în experienţă teoriile despre cunoaştere — şi în special la englezi, popor prin excelenţă practic — ideea, pusă în circulaţie de marile spirite ale Renaşterii, că omul este, în raport cu lumea, cu obiectul, un factor activ în dublu sens, practic şi cognitiv. Afirmaţia lui Locke şi a empirismului în general că intelectul e pasiv în cunoaştere contrazice în mod vădit „practica" cunoaşterii, şi o asemenea teză nu putea să nu se răzbune, potenţînd puternice contradicţii în concepţie. Astfel, Locke afirmă, pe de o parte, că intelectul este pasiv în privinţa ideilor simple. Desigur, aceasta avea înţelesul pozitiv că nu însuşi intelectul îşi creează obiectul, ci acesta îi este dat. Dar, pe de altă parte, observaţia curentă dădea la iveală faptul că intelectul are şi produse de care nu poate da socoteală realitatea externă ca atare. Descartes respinge pe bună dreptate unilateralitatea principiului empirist, arătînd că filosofii empirişti, care „nu-şi înalţă niciodată mintea dincolo de lucrurile sensibile, ... ţin drept maximă în şcoli că nu există nimic în intelect care să nu fi fost înainte în simţuri, unde totuşi este cert că ideile de Dumnezeu

---

[45] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 95—96.

[46] Fac excepţie Descartes, Spinoza, Leibniz, respectiv gînditorii dialecticieni şi raţionalişti.

și de suflet nu au fost niciodată"[47]. Și Locke a observat această activitate a intelectului, arătînd că o mare parte din ideile clare și distincte intelectul le obține aplecîndu-se în interior asupra lui însuși și făcînd astfel din procesele intelectuale „obiect al propriei lui meditări"[48]. Aici este vorba de „reflecție", al doilea izvor al cunoașterii. Formulînd teza principală a empirismului, potrivit căreia „a avea idei și a percepe este unul și același lucru", Locke nu mai reușește să coreleze mulțumitor obiectivitatea cunoașterii cu activitatea intelectului. Astfel că și în această problemă se va exprima contradictoriu. Pe de o parte, afirmă că o parte însemnată din ideile clare și distincte, adică simple, „mintea le dobîndește reflectînd asupra propriilor ei procese", pe de altă parte, că mintea „e cu desăvîrșire pasivă față de ideile ei simple"[49]. Contradicția este vădită, deoarece o parte din ideile simple sînt obținute prin reflecție[50], adică prin *activitatea* intelectului.

Dealtfel, Locke își ilustrează teza caracterului pasiv al intelectului, în privința ideilor simple, numai cu exemple asupra senzațiilor despre lucrurile exterioare, punînd accent pe inevitabilitatea perceperii lucrurilor care vin în contact cu organele de simț; intelectul se comportă în această privință, crede Locke, asemenea unei oglinzi căreia nu-i stă în putință „să refuze, să modifice sau să șteargă imaginile sau ideile la care dau naștere obiectele așezate în fața ei"[51]. Este limpede că Locke a abordat în mod defectuos problema activității sau pasivității intelectului. Dacă el își urmărea riguros unele din propriile lui idei, nu putea să afirme, de exemplu în cazul *reflecției*, că intelectul este pasiv în

---

[47] R. Descartes, *Discurs asupra metodei*, București, 1957, p. 66.
[48] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 84—85.
[49] *Ibidem*, pp. 82, 356.
[50] *Ibidem*, pp. 97, 104.
[51] *Ibidem*, pp. 95—96.

Scanned with OKEN Scanner

obținerea ideilor simple — deoarece el definește acest procedeu de cunoaștere ca *activitate* a intelectului — și nici chiar a celor obținute prin senzație. În acest ultim caz, Locke însuși a constatat că, „deși calitățile care ne impresionează simțurile sînt așa de bine unite și amestecate chiar în lucruri, încît nu există nici o separație, nici o distincție între ele, totuși este evident că ideile pe care aceste calități le produc în minte intră acolo prin simțuri, simple și neamestecate“[52]. Deci, *simplitatea* nu este un *dat* al obiectelor, ci un *rezultat* al activității organelor de simț. Dar Locke, neabordînd problema activității conștiinței în esența ei, rămîne doar la aspectul, important dar totuși lăturalnic aici, al inevitabilității perceperii a ceea ce a intrat în contact cu organele de simț și al conceperii intelectului ca fiind asemenea unei oglinzi. Astfel, el nu ajunge să-și valorifice propriile-i observații printr-o inferență corespunzătoare și rămîne pe mai departe tributar dogmei intelectului pasiv.

Dacă intelectul este conceput ca fiind pasiv în privința ideilor simple, în schimb e caracterizat ca activ în privința ideilor generale și complexe formate din aceste idei simple. Acestea apar ca elaborări ale intelectului rupte de realitate, fiind, după însăși expresia lui Locke, „independente de orice model original din natură“[53]. Din cele de mai sus rezultă că Locke a sesizat într-o formă inadecvată dubla funcție a intelectului: aceea de a reflecta (de a reda ceea ce apare) și totodată de a trece, printr-o activitate specifică și creatoare, dincolo de datele simplei reflectări. Această ultimă trăsătură Locke o reduce însă la simpla îmbinare de elemente senzoriale.

---

[52] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 96.
[53] *Ibidem*, vol. II, p. 35.

Scanned with OKEN Scanner

5. Problema esenței. Ruptura dintre esență și existență

Orice abordare a unor chestiuni ce privesc cunoașterea implică o referire la *esență*. Acest lucru rezultă și din cele de mai sus. Cum însă problema esenței face parte integrantă din discuția dusă în *Eseu* asupra substanței, se impune să evidențiem aparte trăsăturile principale ale modului în care concepe Locke esența.

Deoarece pentru empirism cunoașterea este în primul rînd percepere, este ușor de presupus că într-o asemenea viziune esența (și deci generalul) fie că nu este admisă ca existentă, fie că — în cazul în care existența ei este acceptată — este socotită ca incognoscibilă. Locke nu se va putea hotărî să se pronunțe ferm pentru vreuna dintre aceste poziții, deși, oscilînd, va înclina mai mult spre a doua.

Locke a respins în mod judicios concepția scolastică potrivit căreia esența unui corp ar fi ceva aparte de acel corp. Dar, întrucît această esență nu poate fi — în măsura în care este acceptată — decît „alcătuirea internă" a corpului, substanța lui intimă, iar calitățile pe care le putem noi observa nu sînt identice cu esența, ci doar depind și provin din ea, înseamnă că această esență nu poate fi cunoscută, ci numai *presupusă*[54]. Această esență *reală* a lucrurilor neputînd fi percepută, deci — după Locke — cunoscută, ideea despre ea este o invenție intelectuală lipsită de utilitate. Iată motivul pentru care Locke consideră că este necesar să nu fie acceptate concepțiile care afirmă existența esenței reale. După el, două sînt asemenea concepții: „Una este a acelora care folosesc cuvîntul «esență» pentru ceea ce nu cunosc și presupun că există un anume număr din acele esențe potrivit cu care sînt făcute toate obiectele

---

[54] John Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 363—364, 368.

Scanned with OKEN Scanner

din natură şi la care iau parte cu precizie fiecare din ele şi astfel devin o specie sau alta". Aceasta este concepţia scolastică, de origine platoniciană, pe care Locke o respinge net. „Cealaltă opinie, continuă Locke, mai raţională, este a acelora care privesc toate obiectele din natură ca avînd o alcătuire reală a particulelor lor imperceptibile, dar necunoscută, din care decurg acele calităţi sensibile care ne folosesc să le deosebim unele de altele, după cum avem prilejul să le rînduim în specii sub denumiri comune". Locke este de părere să se renunţe şi la o asemenea concepţie, deoarece esenţa reală neputînd fi cunoscută, ea e nefolositoare pentru cunoaştere: „dacă presupusele esenţe reale ale substanţelor sînt deosebite de ideile noastre abstracte, atunci ele nu pot fi esenţele speciilor sub care rînduim lucrurile"[55].

În consecinţă, Locke recomandă să se vorbească numai de esenţa *nominală*, care, fiind elaborată de intelect din ideile simple obţinute prin perceperea substanţelor particulare, este o idee „clară şi distinctă" şi poate fi folosită pentru delimitarea speciilor; în completare, Locke exprimă îndemnul să se renunţe complet la esenţa *reală*, care, nefiind cunoscută, rămîne o idee cu totul imprecisă şi de aceea inutilă.

*

Pentru a înţelege mai corect punctul de vedere al lui Locke este bine să vedem, succint, cum concepe el relaţia dintre esenţă şi idei, ca şi măsura în care ideile noastre sînt adevărate. Locke afirmă că adevărul e dependent de cunoaşterea speciilor respective. Adevărul, ne spune filosoful englez, aproape în termeni aristotelici, este „împreunarea sau despărţirea semnelor, după cum lucrurile semnificate de ele se acordă sau nu se acordă unul cu altul". Astfel că, adevărul real, spre deosebire

[55] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, pp. 21—23.

Scanned with OKEN Scanner

de cel nominal, privește conformitatea dintre idei și lucruri[56].

Ideile simple sînt toate adevărate — spune Locke — la nivelul lor esența reală și cea nominală coincizînd, întrucît aceste idei simple „nu sînt ficțiuni ale fanteziei noastre", ci sînt în mod necesar „produse de lucruri care acționează în chip natural asupra minții"[57]. Și ideile modurilor simple sînt adevărate, pentru că ele se formează prin simpla multiplicare a aceleiași idei simple. De exemplu, ideea de duzină, de spațiu, de infinit. Ideile de moduri mixte și de relație sînt formate din idei simple de către intelect. Aceste idei nu trebuie să corespundă vreunui arhetip oarecare, deoarece ele însele sînt arhetipuri, și ele sînt reale, deci adevărate, dacă au fost „alcătuite în așa fel ca să poată exista ceva conform cu ele"[58]. De acest fel ar fi cunoștințele matematice și cele morale.

În privința ideilor complexe de substanțe, problema adevărului devine cu totul problematică. Aceasta deoarece esența reală este distinctă de cea nominală, iar noi, necunoscînd presupusa esență reală, „nu putem ști ce se întîmplă sau nu se întîmplă cu acea specie și, în consecință, ce se poate afirma sau nu cu certitudine despre ea"[59].

Soluția preconizată de Locke este, cum s-a văzut, ca noi să facem referire numai la esența nominală, singura în măsură să delimiteze o specie. Observăm aici, deși Locke nu precizează expres acest lucru, că gînditorul englez propune ca ideile complexe de substanțe, care au drept arhetip exterior substanțele reale, să fie înlocuite cu idei de tipul modurilor mixte, care nu presupun un asemenea prototip, ci, dimpotrivă, devin

---

[56] *Ibidem*, pp. 189, 183, 186.
[57] *Ibidem*, pp. 173, 189.
[58] *Ibidem*, vol. I, p. 357; vol. II, p. 173.
[59] *Ibidem*, vol. II, p. 189.

Scanned with OKEN Scanner

ele prototipuri față de care lucrurile trebuie să se conformeze.

În acest fel, „ideea abstractă reprezentată de denumire și esența speciei este unul și același lucru", așa că „esențele speciilor lucrurilor și, în consecință, clasificarea lor este opera intelectului care abstractizează și creează acele idei generale"[60]. Deci, intelectul creează cuvîntul general abstract, care este, după Locke, esența (specia) față de care trebuie să se conformeze lucrurile. Neîndoielnic, aici este oglindit, în mod necritic, stadiul incipient al primelor clasificări ale speciilor, clasificări care — datorită faptului că nu se cunoșteau *încă* esențele reale care să permită clasificări naturale — aveau caracter artificial. Maniera *pozitivistă* implicată concepției sale îl face pe Locke să confunde particularitățile legate de momentul constituirii unei științe cu caracteristica ei generală, absolutizînd un procedeu metodologic de circumstanță. În acest fel este operată răsturnarea raportului real dintre știință și realitate, așa încît nu știința trebuie să se îndrepte, corecteze și mlădieze după lucruri, ci invers.

În consecință, Locke consideră că esența trebuie să fie doar o „idee generală" care se formează, prin abstractizarea nominalistă descrisă mai sus, din idei simple, respectiv din senzații. Orice referire la esența reală a lucrurilor — a cărei existență Locke n-o neagă totdeauna, dar constant o consideră ca incognoscibilă — îi apare (tocmai pentru că este incognoscibilă) ca lipsită de sens. „Acolo unde esența nominală este menținută drept limită a fiecărei specii și unde oamenii nu extind explicația vreunui termen general mai departe de lucrurile particulare în care se poate găsi ideea complexă semnificată de termen, acolo ei nu sînt în pericol de a se înșela asupra limitelor fiecărei specii, nici nu pot fi în dubiu, pentru acest motiv, dacă vreo propoziție

---

[60] *Ibidem*, p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

este adevărată sau nu"[61]. În acest caz, speciile nu sînt nimic altceva decît rînduirea artificială a lucrurilor sub denumiri generale. Esenţa la care face referire ştiinţa n-ar fi deci obiectivă, ci o idee abstractă elaborată arbitrar de intelect din raţiuni de comoditate.

Caracterul neştiinţific al concepţiei lockeene despre esenţă se reliefează cu vigoare cînd filosoful englez abordează mai direct problema individualului. Locke este consecvent cu afirmaţiile sale consemnate mai sus atunci cînd afirmă că numai *specia* are legătură cu *esenţa*. Într-adevăr, am văzut că esenţa e o elaborare mintală care „alcătuieşte şi limitează specia". Drept consecinţă, individualul, existentul ca atare, este lipsit de esenţă. „*La indivizi nimic nu este esenţial*"[62]. Aici Locke se află în totală opoziţie cu Gassendi şi Descartes, care considerau că existenţa şi esenţa se află într-o legătură atît de strînsă încît ele pot fi cel mult mintal deosebite[63]. La Locke invidualul fiind existentul, era inevitabil să apară o ruptură radicală între existenţă şi esenţă. Existenţa este individualul pur, contingentul ca atare, în care nu se află nimic esenţial. „Este necesar pentru mine să fiu cum sînt, Dumnezeu şi natura m-au făcut astfel, dar nimic din ce posed nu-mi este esenţial"[64]. Evident, Locke nu vede legătura intimă dintre existenţă şi esenţă. Din interiorul viziunii empiriste nu se poate surprinde o asemenea relaţie dialectică. Aceasta se reliefează şi mai bine cînd Locke completează ideea de mai sus arătînd că un accident, o boală etc., pot să modifice forma, de exemplu a unei

---

[61] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, p. 190.

[62] *Ibidem*, pp. 45, 189. Mill va considera şi el că „indivizii n-au esenţă" şi va aprecia la Locke înlăturarea „erorii", dar îi va reproşa înaintaşului că vorbeşte totuşi de două feluri de esenţe: reale şi nominale. (J. St. Mill, *Système de logique déductive et inductive*, vol. I, pp. 125—126.).

[63] R. Descartes, *Meditationes*, pp. 117, 123.

[64] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, p. 45.

Scanned with OKEN Scanner

ființe umane, s-o lipsească de rațiune etc. Și totuși, această ființă există. Locke nu observă că, deși afirmă existența *individualului*, lipsindu-l de trăsături esențiale, el îl reduce la neant. Cum poate exista o ființă umană privată de rațiune? Mai e ființă umană? Locke crede că da, pentru că, spune el, pentru orice creatură umană, existența rațiunii nu e esențială. Numai *clasificarea* unei ființe în specia „om" face esențială rațiunea pentru acea ființă: „Nici unul din aceste caractere nu sînt esențiale unei creaturi sau alteia sau vreunui individ, oricare ar fi el, pînă cînd mintea nu le raportează la vreun fel sau specie de lucruri . . .". În consecință, „«esențialul» și «neesențialul» se referă numai la ideile noastre abstracte și la denumirile anexate de ele"[65]. Locke nu sesizează că această golire a individualului de esență, în loc să întărească individualul, cum pare el să creadă, îl slăbește. Aceasta rezultă din însuși exemplul lui Locke: dacă individul uman este lipsit de rațiune, Locke crede că aceasta nu e o pierdere esențială: „este esențial pentru mine sau pentru oricare altă ființă corporală să avem rațiune? Eu spun nu . . .". Dacă urmăm firul raționamentului lui Locke aplicîndu-l în jos pe scara existenței prin reducții succesive, va rezulta o *neantizare* a individualului pînă la existența lipsită de orice trăsături. În acest caz, ne vom afla în fața unei entități abstracte, care se reduce la simpla existență. Obținem adică abstracțiunea existenței. „Ar fi absurd — spune Locke — să întrebi dacă unui lucru care există în mod real îi lipsește ceva esențial"[66]. Desigur, ar fi absurd, dar aceasta nu înseamnă oare că nici nu se poate pune problema ca lucrului existent să-i lipsească esența conform căreia el e *un lucru real*? Dar cum Locke nu sesizează legătura dialectică dintre individual și esență, el se iluzionează că, dacă lăsăm la o parte *modelele*

---

[65] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, p. 46.
[66] *Ibidem*, pp. 46, 47.

Scanned with OKEN Scanner

şi *prototipurile* pe care le constituie *ideile abstracte*, „şi considerăm existenţele particulare numai în ele însele, vom constata că toate calităţile lor sînt egal de esenţiale, şi fiecare lucru în fiecare individ va fi esenţial pentru individ sau nu va fi absolut nimic; ... proprietăţile aparţin numai speciilor, nu şi indivizilor“[67]. Drept consecinţă, există doar *esenţa nominală*. Cum aceasta e doar o esenţă fantomatică, arbitrar elaborată de intelect, Locke trage concluzia că oamenii greşesc cînd consideră că natura lucrează în chip regulat şi stabileşte limite precise fiecărei specii[68].

Pe de altă parte, abordînd problema modului de individualizare a felurilor de existenţă şi ajungînd la *identitatea personală*, Locke o defineşte ca fiind „însuşirea de a fi aceeaşi, pe care o are o fiinţă raţională“. Şi precizează: „*Conştiinţa constituie identitatea personală*“. Ca atare, „identitatea personală nu se întinde mai departe decît se întinde conştiinţa“ şi deci ea „nu constă în identitatea de substanţă, ci ... în identitatea de conştiinţă ...“[69]. Locke mai subliniază: „*Dăinuirea existenţei stă la baza identităţii*“[70]. Dacă Locke ar fi corelat în mod corespunzător problema esenţei lucrurilor cu cea a identităţii şi existenţei lor, nu ar fi ajuns la aceste soluţii contradictorii. Numai în aparenţă identitatea poate fi ruptă de esenţă, în fond esenţa este aceea care dă lucrurilor o anumită identitate. Mai sus vedem că Locke consideră corect că identitatea personală umană e legată de conştiinţă. Aceasta îi infirmă însă aserţiunea că nu e esenţial pentru individul uman să aibă raţiune (conştiinţă). Locke n-a sesizat că a nega esenţa înseamnă a nega implicit individualitatea

---

[67] *Ibidem*, p. 46.
[68] *Ibidem*, p. 108.
[69] *Ibidem*, pp. 317, 321, 325.
[70] *Ibidem*, vol. I, p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

— deci şi personalitatea. Gîndirea metafizică nu se poate descurca într-o problemă complexă ca aceasta, care, pentru a fi soluţionată, necesită o abordare dialectică.

*

Această scindare lockeeană între existenţă — care, fiind vidată de orice esenţă reală, este redusă la individualul abstract (adică la fenomenul pur) — şi esenţă — care, negîndu-i-se orice înrădăcinare obiectivă, devine un produs pur *subiectiv* — are drept consecinţă pierderea, în ultimă instanţă, a legăturii dintre realitate şi cunoaştere. Aceasta întrucît raţiunea de a fi a cunoaşterii nu poate fi alta decît descoperirea esenţei reale, respectiv a generalului din lucruri. Or, o asemenea cunoaştere nu se poate realiza în condiţiile conceperii unei rupturi între esenţă şi existenţă, ruptură care nu putea să nu deprecieze experienţa ca mijloc de cunoaştere. Deoarece obiectul încorporat experienţei este lipsit de esenţă, experienţa — aceeaşi experienţă în legătură cu care Locke a căutat să ne convingă că este fundamentul întregii cunoaşteri — nu are cum deschide vreo cale spre cunoaşterea esenţei, generalului, substanţei, ceea ce îl va face pe gînditorul englez să încline spre o separare arbitrară a cunoaşterii particulare, experimentale, de cunoaşterea generală. Locke consideră că propoziţiile noastre *particulare* se referă la existenţă deoarece sînt bazate pe observaţie şi experienţă. „Dar această cunoaştere ajunge numai pînă la mărturia actuală a simţurilor noastre, folosită cu privire la obiectele particulare care ne afectează în acel moment simţurile şi nu mai departe“[71]. O asemenea cunoaştere particulară este contingentă, nu dezvăluie esenţa, necesitatea, deoarece propoziţiile particulare, deşi se referă la existenţă, „ele afirmă numai împreunarea sau despărţirea accidentală a ideilor în lucrurile care

[71] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, p. 245.

Scanned with OKEN Scanner

există, idei care în natura lor abstractă nu știm dacă au atracții sau repulsii necesare“[72]. Opacitatea empirismului față de esență reduce cunoașterea obiectului la moment și singular: „nu sînt sigur — spune Locke — decît de corpul asupra căruia am experimentat“[73]. O asemenea certitudine este legată numai de fenomenul particular dat de senzații. Senzațiile nu sînt numai punctul de declanșare a procesului de cunoaștere, ci și finalitatea lui. Cunoașterea empiristă pornește de la senzații, dar se și oprește la ele. Altfel spus, nici nu există un veritabil *proces* de cunoaștere. Și aceasta pentru bunul motiv că nici o cunoștință astfel dobîndită nu mai poate fi utilă în viitor — pentru că această cunoaștere nu se poate memora, cumula și dezvolta în sensul științei. Și totuși, Locke, printr-o inadvertență deloc rară la el, afirmă că această cunoaștere particulară oferă omului o certitudine suficientă pentru ghidarea acțiunilor sale[74]. Dacă Locke analiza mai cu răgaz valoarea cunoașterii singulare, nu avea temei să tragă o asemenea concluzie. Ceea ce nu transcende spre esență, nu poate da certitudine asupra viitorului activității noastre. O cunoștință care are valabilitate pur singulară, care se oprește la *hic et nunc*, nu poate să aibă nici o valoare proiectivă. Locke tatonează uneori o asemenea concluzie, dar cel ce o va exprima limpede va fi Hume.

Dar nu cumva ar putea exista în concepția lui Locke și un alt mijloc de cunoaștere a lucrurilor exterioare în afară de perceperea particularului? Locke ne asigură că nu: „Nici o existență a unui lucru din afara noastră, cu excepția lui Dumnezeu, nu poate fi cunoscută în mod cert mai mult decît ne informează simțurile noastre“[75]. Bineînțeles că Locke nu ne dezvăluie cum se realizează cunoașterea de excepție la care face referire aici.

---

[72] *Ibidem*, p. 228.
[73] *Ibidem*, p. 254.
[74] *Ibidem*, p. 245.
[75] *Ibidem*, p. 248.

Scanned with OKEN Scanner

În ceea ce privește propozițiile *generale*, acestea, deși pot fi certe, nu ne spun nimic despre existență. „*Propozițiile generale și certe nu se referă la existență*". Aceasta pentru că esența — explică Locke — „fiind formată numai din idei abstracte este prin aceasta separată de existența particulară și nu ne dă nici o cunoaștere despre existența reală (în abstract, operația minții este de a cerceta o idee numai în raport cu existența acestei idei în intelect, în afară de orice altă existență)"[76]. Ciudată certitudine este această cunoaștere prin propoziții generale, dacă ea nu vizează existența!

*

Este evident că scindarea metafizică dintre existență și esență, particular și general, realitate și cunoaștere, îl împinge pe Locke spre subiectivism și agnosticism: „nu se poate găsi niciodată certitudine generală decît în ideile noastre. De cîte ori o căutăm în altă parte, în experiență sau observații din afara noastră, cunoașterea noastră nu depășește cazurile particulare"[77]. Orice concepție care reduce cunoașterea lumii la reflectarea senzorială se oprește la fenomen și în ultimă instanță numai la senzații și la subiect. Și Locke, în ciuda șovăielilor sale, ajunge — trebuia să ajungă — la același rezultat: „este evident că nu putem cunoaște decît ideile noastre"[78].

Locke critică scolastica pentru că aceasta postulează existența esenței în afara lucrurilor. Dar el însuși, ca nominalist, rupe esența de lucruri. El fabrică o esență fenomenalistă, fără legătură cu existența, și o așază în minte, iar în cazul în care vorbește despre esența inerentă lucrurilor, este nevoit s-o considere incognoscibilă și, dat fiind această caracteristică, să recomande eliminarea ei din preocupările noastre.

---

[76] *Ibidem*, pp. 227—228.
[77] *Ibidem*, p. 200.
[78] *Ibidem*, p. 135.

Scanned with OKEN Scanner

Deşi Locke afirmă uneori că prin mijlocirea ideilor (senzaţiilor) cunoaştem înseşi lucrurile[79], afirmaţia rămîne neconvingătoare pentru că tot el este acela care ne spune că „întreaga cunoaştere cu caracter general noi trebuie să o căutăm şi să o găsim numai în propria noastră minte şi numai cercetarea propriilor noastre idei ne-o poate procura. Adevărurile ţinînd de esenţa lucrurilor (adică de idei abstracte) sînt eterne şi pot fi aflate numai prin contemplarea acelor esenţe*, deoarece existenţa lucrurilor nu se poate cunoaşte decît din experienţă"[80]. Ultima frază ne dezvăluie că, deşi Locke afirma în prima carte a *Eseului* său — în care respinge teoria ideilor înnăscute — că înrădăcinarea cunoaşterii în experienţă duce la o cunoaştere certă, presiunea fondului nominalist al gîndirii sale şi a elementelor subiectiviste ale „simţului intern" îl duc, treptat, la concluzii radical diferite, în esenţă agnostice, asupra cunoaşterii experimentale: „sînt înclinat să mă îndoiesc că, oricît de mult ar face perceperea omenească să progreseze ştiinţa experimentală a lucrurilor fizice, am putea ajunge la cunoaşterea ştiinţifică"[81]. Iar mai departe întăreşte această opinie afirmînd: „bănuiesc că fizica nu este susceptibilă să devină ştiinţă"[82]. Această bănuială decurge din aceea că Locke îşi dă vag seama că experienţa, aşa cum a înţeles-o el, nu poate da certitudine. Dar totodată, ca empirist, el presimte că singura cunoaştere veritabilă poate fi numai aceea rezultată din experienţă. De aceea face afirmaţia, ce ne-ar părea paradoxală dacă n-am ţine cont de acest lucru, că „universalitatea este doar accidentală pentru cunoaştere"[83].

---

[79] *Ibidem*, vol. I, p. 370; vol. II, p. 172.

* Locke omite să ne dezvăluie *cum* şi prin intermediul *a ce* putem contempla aceste esenţe.

[80] *Ibidem*, vol. II, p. 171.

[81] *Ibidem*, p. 166.

[82] *Ibidem*, pp. 255—256.

[83] *Ibidem*, p. 291.

Scanned with OKEN Scanner

Toate aceste oscilaţii asupra valorii cunoştinţelor empirice sau a celor abstracte sînt potenţate de elementele eterogene care-i animă concepţia şi cărora el nu poate să le dea o sinteză dialectică. Astfel că ori un element, ori altul, trece, pe parcursul argumentaţiei sale, arbitrar, pe primul plan şi forţează o concluzie sau alta. Pe de o parte, empirismul se opune speculaţiei raţionaliste; dar explicaţia dată de Locke ideilor generale, fiind nominalistă în fondul ei, se dovedeşte şi ea pînă la urmă extrem de speculativă. Menţionăm şi faptul că Locke n-a putut să ignore anumite laturi ale gîndirii raţionaliste, cum ar fi categoriile de substanţă, calităţi primare şi secundare, esenţă etc., sau unele procedee de cunoaştere, ca intuiţie, demonstraţie etc. Toate acestea se găsesc în opera lui Locke puse alături de cele empiriste, necoordonate de un principiu diriguitor, sau, acest principiu, cînd există, fiind unilateral, nu poate da acestor elemente decît o unitate aparentă. Poate la nici un alt filosof din epoca modernă nu se resimt atît de acut limitele gîndirii metafizice ca la Locke, care, abordînd un cîmp atît de larg de probleme, este copleşit de acestea. Locke, asemenea ucenicului vrăjitor, scapă de sub control propriile-i creaţii şi ajunge să fie subjugat de ele. Şi astfel Locke nu reuşeşte să explice tocmai ceea ce a pretins iniţial să facă: deducerea tuturor ideilor din experienţă.

6. Treptele cunoaşterii. Revelaţia ca certitudine supremă

Cusururile concepţiei lui Locke asupra cunoaşterii ies şi mai bine în evidenţă dacă analizăm modul în care ierarhizează autorul *Eseului* treptele de cunoaştere, care sînt în concepţia filosofului englez trepte ale perceperii

Scanned with OKEN Scanner

acordului sau dezacordului dintre idei şi, prin aceasta, trepte de certitudine. „Această percepere se realizează: 1) fie prin intuiţie, adică prin compararea nemijlocită a două idei; 2) fie prin raţiune, examinînd acordul sau dezacordul a două idei prin intervenţia altor idei; 3) fie prin senzaţie, atunci cînd percepem existenţa lucrurilor particulare“[84].

Locke consideră că *intuiţia*, care „printr-o privire instantanee“ sesizează acordul sau dezacordul dintre idei, este „cel mai clar şi mai sigur“ fel de cunoaştere de care este omul capabil. Ea asigură „toată certitudinea şi evidenţa întregii noastre cunoaşteri“[85].

Cunoaşterea *demonstrativă* percepe acordul sau dezacordul ideilor care nu sînt în relaţie nemijlocită. În fiecare verigă a demonstraţiei intervine însă intuiţia, care percepe astfel acordul sau dezacordul ideilor intermediare. Şi totul trebuie urmărit astfel încît „să fim siguri că nimic nu a fost lăsat în afară“[86]. Certitudinea o dă aici — ca şi la Descartes — tot intuiţia. În privinţa cunoaşterii intuitive şi a celei demonstrative, împrumuturile din Descartes sînt evidente[87].

În privinţa cunoaşterii *senzoriale*, Locke afirmă că aceasta „trece dincolo de simpla probabilitate, dar nu ajunge cu totul la nici una din precedentele trepte ale certitudinii“ şi, adaugă Locke, „cu toate că nu este în întregime tot atît de sigură ca cunoaşterea intuitivă sau ca deducţiile raţiunii noastre cu privire la ideile abstracte şi clare ale minţii, este totuşi o încredinţare care merită numele de cunoaştere“[88]. Acest pasaj ne arată că *empiristul* Locke ajunge să fie neîncrezător în certitudinile pe care poate să ni le dea experienţa sen-

---

[84] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, pp. 148—149.
[85] *Ibidem*, pp. 138, 140, 141.
[86] *Ibidem*, pp. 143—144.
[87] R. Descartes, *Reguli*, pp. 28—29.
[88] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, p. 146, 241.

Scanned with OKEN Scanner

zorială. Acest paradox este expresia profundelor contradicții ale gîndirii lockeene.

În această scară a certitudinii, intuiția apare ca avînd cea mai mare valoare cognitivă, iar senzația cea mai mică. Ceea ce numește Locke cunoaștere intuitivă se încadrează în linii generale în ceea ce a definit el drept cunoaștere *reflexivă*, deoarece în acest al doilea izvor de cunoaștere Locke înglobează „perceperea proceselor lăuntrice ale propriei noastre minți, cînd ea se îndreaptă asupra ideilor pe care le-a dobîndit“[89]. În acest fel rezultă și mai bine că „reflecția“ subminează empirismul din interior, ceea ce reiese și din modul în care concepe Locke cunoașterea formelor de existență: „Avem o cunoaștere INTUITIVĂ a propriei noastre existențe; o cunoaștere DEMONSTRATIVĂ a existenței lui Dumnezeu; o cunoaștere SENZITIVĂ a existenței altor cîtorva lucruri“[90]. Se reliefează bine acum ideea avansată de noi cînd am tratat despre cele două izvoare de cunoaștere, senzația și reflecția, că *reflecția*, deși secundară în raport cu senzația, ajunge să fie trecută de Locke pe primul plan și cu o certitudine mai mare, și aceasta în ciuda faptului că ea cuprinde stări atît de diferite ca „percepția, gîndirea, îndoiala, credința, raționamentul, actul de cunoaștere, actul de voință și toate acțiunile felurite ale propriei noastre minți“, inclusiv „stări afective care se nasc uneori din ele“[91].

Trebuie să menționăm faptul că în judecarea gradului de evidență a ideilor Locke consideră ca reale și adevărate, deci absolut certe, toate „ideile“ reflecției, inclusiv deci „îndoiala“, „credința“ și diversele „stări afective“, pe cînd „ideile“ senzației sînt considerate ca avînd cea mai slabă certitudine — o răsturnare radicală a punctului de plecare.

---

[89] *Ibidem*, vol. I, p. 82.
[90] *Ibidem*, vol. II, p. 162.
[91] *Ibidem*, vol. I, pp. 82—83.

Scanned with OKEN Scanner

Dar cel mai mult ne uimeşte Locke atunci cînd afirmă că şi *revelaţia* este sursă de certitudine şi deci are valoare cognitivă. Prin aceasta, Locke reînvie o convingere caracteristică evului mediu. Ca modalitate a certitudinii, revelaţia este invocată cînd Locke vorbeşte despre raţionamentele probabile ca procedee de suplinire a lipsurilor raţiunii. După el, raţionamentele probabile survin atunci cînd acordul sau dezacordul ideilor „nu poate fi apreciat altfel decît prin intervenţia altor idei, care nu sînt într-un acord cert cu ideile extreme, ci într-un acord obişnuit sau probabil"[92]. În funcţie de gradul de probabilitate, creşte sau descreşte asentimentul nostru*. Asentimentul nostru este deplin, spune Locke, atunci cînd „mărturia este a lui Dumnezeu însuşi, care nu poate înşela şi nu poate fi înşelat. Această mărturie poartă cu sine certitudine fără îndoială, evidenţă fără excepţie. Ea este numită printr-o denumire specială «revelaţie», iar asentimentul nostru, «credinţă»; credinţă care, la fel ca şi cunoaşterea însăşi, convinge mintea noastră şi exclude cu desăvîrşire orice nehotărîre, căci dacă ne putem îndoi de adevărul unei revelaţii venite de la Dumnezeu, putem tot aşa de bine să ne îndoim de propria noastră existenţă"[93].

Desigur, nu se poate nega că, în cazul unor cunoştinţe care nu sînt absolut certe, ci comportă o doză mai mare sau mai mică de probabilitate, gradul convingerii noastre asupra adevărului lor dictează măsura în care le luăm drept îndreptar al acţiunii. Dar această convingere trebuie să aibă neapărat temeiuri raţionale. Locke însă apelează la un criteriu neraţional, care, în plus, devine mai cert decît toate celelalte forme ale cunoaş-

---

[92] *Ibidem*, vol. II, p. 296.

* Această problemă a asentimentului (pusă încă de stoici) o abordează şi Hume (şi mai apoi Kant), dar — cum se va vedea în capitolul despre Hume — prin prisma unui punct de vedere laic.

[93] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, p. 278.

Scanned with OKEN Scanner

terii: „*Simpla mărturie a revelației este cea mai înaltă certitudine*“[94]. Pentru un empirist, această rezolvare este un cal troian care îi subminează întreaga concepție care a năzuit să fundamenteze cunoașterea pe experiență. Observam în modul în care Locke ierarhizează treptele cunoașterii, că senzația are cea mai slabă certitudine în raport cu intuiția și demonstrația. Revelația în schimb dă o certitudine maximă. Aceasta pentru că, ne spune Locke, ea este o propoziție pe care ne-o comunică Dumnezeu „printr-un mijloc special de comunicare“[95]. Vrea sau nu, Locke este tras înapoi de firele nevăzute dar puternice ale scolasticii, contra căreia se revoltase combătînd teoria ideilor înnăscute. Și, de asemenea, vrea sau nu, introducînd revelația ca formă supremă de certitudine, el nu reușește, în ultimă instanță, decît să înlocuiască ideile înnăscute cu un rău mai mare, ideile revelate. Este adevărat că Locke afirmă că revelația nu poate fi admisă contra rațiunii, ci trebuie să intervină numai în problemele în care rațiunea nu se poate pronunța. Dar, în fond, în concepția lui Locke nici nu este cazul ca revelația să fie opusă rațiunii*, de vreme ce el pune rațiunea să îndeplinească — cum vedem mai sus în acea triplă cunoaștere a existenței — rolul revelației, dezvăluindu-ni-l pe Dumnezeu prin demonstrație. Locke face mențiunea că revelația poate doar confirma, dar nu infirma, hotărîrile rațiunii[96]. Aici unii au văzut o restricție pusă de Locke credinței, cînd de fapt Locke face din rațiune un instrument al credinței, punînd-o să facă treaba revelației, atunci cînd el consideră că demonstrația e un mijloc de cu-

---

[94] *Ibidem*, p. 278.
[95] *Ibidem*, p. 299.
* În lucrarea sa, cu titlu semnificativ, *Raționalitatea creștinismului*, Locke caută să demonstreze compatibilitatea acestor termeni antinomici.
[96] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, p. 304.

Scanned with OKEN Scanner

noaştere a lui Dumnezeu; or, în acest caz, „revelaţia" nu are ce infirma.

În această privinţă, Locke ne asigură că „deoarece Dumnezeu, cînd ne-a dat lumina raţiunii, nu şi-a legat prin aceasta mîinile ca să nu ne mai poată da, cînd va crede de cuviinţă, lumina revelaţiei asupra acelor lucruri despre care facultăţile noastre naturale pot să ne dea o determinare probabilă, revelaţia, acolo unde i-a plăcut lui Dumnezeu să o dăruiască, trebuie să biruie presupunerile probabile ale raţiunii". De aceea, „cu privire la lucrurile despre care raţiunea nu poate să judece, sau judecă numai în mod probabil, ar trebui să ascultăm de revelaţie"[97]. Acesta este cazul în toate propoziţiile în care raţiunea nu posedă decît temeiuri probabile, care deci admit şi posibilitatea ca opusul să fie adevărat. „Cu privire la asemenea propoziţii probabile, o revelaţie evidentă ar trebui să hotărască asentimentul nostru chiar împotriva probabilităţii. Căci acolo unde principiile raţiunii nu au evidenţiat dacă o propoziţie este adevărată în mod cert sau falsă, aceasta poate fi hotărît printr-o revelaţie clară, ca şi cum revelaţia ar fi un alt principiu de adevăr şi un alt temei al asentimentului. Şi astfel poate exista un lucru ce ţine de credinţă şi să fie deasupra raţiunii, deoarece raţiunea, în acest caz particular, neputînd să ajungă decît pînă la probabilitate, credinţa dă hotărîrea la care nu poate să ajungă raţiunea, iar revelaţia arată în ce parte se află adevărul"[98].

Dacă revelaţia apare mai sus ca instanţă supremă, în opera lui Locke întîlnim şi afirmaţii în care demonstraţia este asimilată revelaţiei: „Cînd găsim o idee prin mijlocirea căreia descoperim conexiunea altor idei, aceasta este o revelaţie de la Dumnezeu trimeasă nouă prin vocea raţiunii"[99].

---

[97] *Ibidem*, pp. 304—305.
[98] *Ibidem*, pp. 305—306.
[99] *Ibidem*, p. 208.

Scanned with OKEN Scanner

Dar, ca și în alte probleme, Locke nu poate rămîne consecvent nici aici. B. Russell a observat și el că Locke se pronunță contradictoriu: „Pe de o parte, el spune că «simpla mărturie a revelației este cea mai înaltă certitudine», dar pe de altă parte, afirmă că «revelația trebuie justificată de rațiune»“[100]. În orice caz, cele de mai sus impun o concluzie certă: filosofia lui J. Locke nu poate fi considerată ca materialistă.

7. Teoria calităților — parte integrantă a concepției lui Locke despre substanță

Din incursiunea pe care am făcut-o pînă în prezent printre temele principale ale teoriei lockeene a cunoașterii credem că se poate desprinde cu relativă claritate conturul de ansamblu al poziției de pe care întreprinde filosoful englez critica noțiunii moderne de substanță. Acest contur odată trasat, putem aborda în continuare o problemă ce se află în directă legătură cu critica amintită — este vorba de modul în care concepe Locke *calitățile lucrurilor*.

Prin *calitate* a unui lucru Locke înțelege „puterea acestuia de a produce în mintea noastră o idee“[101]. Definirea calității în acest fel arată că ea este concepută ca fiind obiectivă. Această idee este exprimată limpede de Locke: „Ideile se află în minte, iar calitățile în corpuri...“ „Astfel, la un bulgăre de zăpadă, care poate produce în noi ideile de alb, rece și rotund, numesc «calități» puterile de a produce în noi acele idei în măsura în care ele se află în bulgărele de zăpadă, iar

---

[100] B. Russell. *Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, 1953, p. 617.
[101] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 111.

Scanned with OKEN Scanner

în măsura în care ele sînt senzaţii sau percepţii în intelectul nostru, eu le numesc «idei»; iar dacă despre aceste idei vorbesc uneori ca şi cum ar fi chiar în lucruri, aş vrea să se înţeleagă că am în vedere acele calităţi din obiecte care produc ideile în noi"[102].

Analizînd calităţile lucrurilor, Locke le împarte în două: calităţi *primare* sau *originare* şi calităţi *secundare*. Această diviziune a mai fost făcută şi înaintea lui Locke, ea fiind prezentă chiar la Democrit, de unde a fost apoi preluată de către Aristotel. În filosofia modernă, teoria calităţilor primare şi secundare se află tratată mai ales de către Galilei şi Descartes. Această teorie, aşa cum se prezintă ea la Locke, este similară pînă la un punct cu cele ale înaintaşilor săi, şi pînă la acest punct ea se inserează în linia gîndirii materialiste.

Locke defineşte *calităţile primare* sau *originare* ca fiind „acelea cu totul inseparabile de corp, în orice stare ar fi ele, aşa încît corpul le păstrează în mod constant, orice modificări şi schimbări ar suferi şi orice forţă s-ar exercita asupra lui, acelea pe care simţurile le descoperă în fiecare particulă de materie suficient de mare pentru a putea fi percepută şi pe care mintea le priveşte ca inseparabile de orice particulă de materie, chiar dacă aceasta este prea mică pentru a se putea face percepută ea singură de simţurile noastre". Aceste calităţi sînt: *soliditatea, întinderea, forma, mişcarea* sau *repausul* şi *numărul*[103]. Definiţia aceasta comportă trei observaţii: 1. Calităţile primare sînt considerate drept constituiente constante ale lucrurilor şi ca avînd o existenţă obiectivă. 2. Ele sînt sesizate de simţuri în orice părticică de materie perceptibilă. 3. *Mintea* priveşte

---

[102] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 111. Ultima precizare cuprinsă în acest text are în vedere folosirea uneori neunivocă de către Locke a termenului de idee; în ciuda acestei precizări, ambiguitatea unor texte rămîne şi provoacă greutăţi de înţelegere.

[103] *Ibidem*, pp. 111—112.

Scanned with OKEN Scanner

aceste calităţi ca existente în orice particulă de materie, *chiar dacă aceasta este imperceptibilă.*

Ultima observaţie se cuvine a fi reţinută, deoarece atrage atenţia asupra unui aspect ce contravine gîndirii empiriste. Nu cunoaştem ca această problemă să mai fi fost semnalată, deşi, evident, prezintă importanţă pentru înţelegerea concepţiei contradictorii a gînditorului englez asupra calităţii, lucru ce va ieşi clar în evidenţă cînd vom analiza raportul dintre aceste calităţi şi idei.

Calităţile secundare sînt definite la rîndul lor ca fiind „acele calităţi care, la drept vorbind, nu sînt nimic în obiectele înseşi decît puterile pe care le au obiectele de a produce în noi diferite senzaţii cu ajutorul calităţilor lor primare, adică prin mărimea, forma, structura şi mişcarea părţilor lor imperceptibile, cum sînt culorile, gusturile etc.“[104].

Ideile corespunzătoare calităţilor — e vorba de ideile simple — sînt produse în minte de către corpuri, prin impuls. Locke descrie procesul fiziologic al formării senzaţiilor, preluînd explicaţia dată de Descartes. În acest sens, medicul Locke afirmă că „în obiectele exterioare trebuie să existe o anumită mişcare, acţionînd asupra unor părţi ale corpului nostru şi fiind condusă de acolo cu ajutorul nervilor sau al spiritelor animale la creier, sediul senzaţiilor, pentru a produce în această privinţă în mintea noastră ideile deosebite pe care le avem despre ele“[105]. Întrucît Locke concepe formarea senzaţiilor numai prin impuls de contact, el explică perceperea corpurilor aflate la distanţă reluînd o mai veche ipoteză pe care o întîlnim şi în antichitate, mai ales la Empedocle şi Democrit: „deoarece întinderea, forma, numărul şi mişcarea corpurilor de o mărime observabilă pot fi percepute cu vederea de la distanţă, este evident că anumite corpuri individual imperceptibile

---

[104] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 112.
[105] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

tibile trebuie să vină de la obiectul privit de noi pînă la ochi şi în felul acesta să ducă la creier o anumită mişcare ce produce în noi ideile pe care le avem despre acele calităţi". Acest mod de producere a ideilor de către calităţile primare trebuie să fie valabil, spune Locke, şi pentru ideile calităţilor secundare, „adică prin acţiunea unor particule imperceptibile asupra simţurilor noastre"[106].

Explicaţia lui Locke, consemnată pe larg mai sus, este fără echivoc materialistă. Dar atunci cînd Locke abordează problema valorii cognitive a acestor idei, lucrurile se complică. Ambele grupe de idei asupra calităţilor sînt, cum am văzut, cauzate prin acţiunea obiectelor asupra organelor noastre de simţ. Deosebirea constă în gradul lor de adecvare. Locke afirmă că ideile calităţilor primare sînt „imagini asemănătoare acelor calităţi", întrucît „modelele lor există în mod real chiar în corpuri". În schimb, „ideile produse în noi de calităţile secundare nu prezintă nici o asemănare cu ele şi nu există chiar în corpuri nimic asemănător acestor idei ale noastre"[107]. Locke explică lipsa de adecvare a acestui ultim grup de idei prin faptul că în corpuri „nu există nimic altceva decît o putere de a produce în noi acele senzaţii, aşa că ceea ce este dulce, albastru sau cald în ideea noastră este numai o anumită mărime, formă şi mişcare a părţilor imperceptibile din înseşi corpurile pe care noi le numim astfel"[108]. Astfel, aşa cum durerea pe care o avem atunci cînd ne tăiem cu o bucată de fier nu se află în bucata de fier, tot astfel nici ideile de culori, mirosuri etc. nu corespund cu nimic determinat[109]. Despre flacără — menţionează Locke — se spune că este fierbinte şi strălucitoare, iar despre zăpadă că e albă şi rece, deşi aceste calităţi nu

---

[106] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 113.
[107] *Ibidem*, p. 114.
[108] *Ibidem.*
[109] *Ibidem*, pp. 113, 115.

Scanned with OKEN Scanner

se află în ele: „Mărimea anumită, numărul, forma şi mişcarea părţilor focului sau zăpezii se află realmente în ele, fie că simţurile cuiva le percep sau nu şi, prin urmare, ele pot fi numite calităţi *reale*, din cauză că există în mod real în acele corpuri. Dar lumina, căldura, albeaţa sau răceala nu sînt în mod mai real în ele decît greaţa ori durerea în mînă. Înlăturaţi senzaţia acestor calităţi, faceţi ca ochii să nu vadă lumina sau culorile, nici urechile să nu audă sunetele; cerul gurii să nu simtă gusturile şi nici nasul să nu simtă mirosurile, şi atunci toate culorile, gusturile, mirosurile, sunetele, ca idei deosebite de acest fel, se risipesc şi încetează de a mai exista, fiind reduse la cauzele lor, adică la mărimea, forma şi mişcarea părţilor“[110]. Este evident că Locke este înclinat să creadă că existenţa calităţilor secundare este de ordin subiectiv. Aceasta din cauză că lui Locke îi scapă faptul că şi interacţiunile corpului nostru cu lucrurile sînt reale. Este adevărat că durerea nu este o însuşire a cuţitului care ne-a tăiat, dar ea reflectă o acţiune reală. La Locke se remarcă influenţa mecanicismului prin aceea că înclină să considere ca real numai ceea ce are însuşiri mecanice. Acesta este de fapt şi criteriul după care Locke distinge calităţile primare de cele secundare; el şi ajunge la concluzia că este necesar să deosebim „calităţile primare şi reale“ ale corpurilor, care se află totdeauna „în ele“, de cele secundare, atribuite corpurilor, dar care nu sînt decît „puterile diferitelor combinaţii ale calităţilor primare, atunci cînd ele acţionează fără a fi percepute în mod distinct“[111]. Reţinem această idee a lui Locke, potrivit căreia calităţile secundare depind de „combinaţiile“ calităţilor primare. Apare aici ideea valoroasă că schimbarea structurii corpului duce la schimbarea calităţilor secundare, aşa cum se întîmplă — într-un exemplu al său — cu

---

[110] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 114—115.
[111] *Ibidem*, p. 117.

Scanned with OKEN Scanner

o migdală, a cărei culoare din albă devine, atunci cînd migdala e pisată, închisă. Tot astfel culoarea roşie şi cea albă a porfirului depind de modul de reflectare a razelor de lumină de către structura acestuia. Locke consideră că aceste culori nu sînt în corp; în corp se află numai o astfel de structură care are puterea de a produce aceste senzaţii[112].

Surprinzător este faptul că din aceste exemple Locke nu trage concluziile ce se impuneau, în sensul dependenţei calităţilor secundare de cele primare şi a complexităţii relaţiei dintre lumea externă şi subiectivitatea noastră, ci ţine mai curînd să reliefeze caracterul subiectiv al calităţilor secundare. În acelaşi sens dă Locke exemplul potrivit căruia aceeaşi apă, în acelaşi timp, poate produce „ideea" de rece la o mînă şi de cald la cealaltă*. Locke arată că este cu neputinţă ca apa să fie în acelaşi timp şi caldă şi rece, ceea ce denotă că aceste calităţi nu se află în apă. Aceasta spre deosebire de formă, care niciodată nu ne produce senzaţia de rotund la o mînă şi de pătrat la cealaltă. Locke înclină spre subiectivism în privinţa calităţilor secundare, în ciuda faptului că explicaţia procesului de producere a senzaţiilor respective este corectă: „Dar dacă senzaţia de cald şi rece nu este altceva decît întărirea sau slăbirea mişcării părţilor minuscule ale corpului nostru cauzată de către corpusculele vreunui alt corp, este lesne de înţeles că dacă acea mişcare este mai mare într-o mînă decît în cealaltă şi, dacă se aplică pe cele două mîini un corp ale cărui particule minuscule au o mişcare mai mare decît acelea ale unei mîini şi mai mică decît particulele celeilalte mîini, el va amplifica mişcarea unei mîini şi o va reduce pe cealaltă, dînd naştere în acest fel diferi-

---

[112] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 116.

* Exemplul presupune că anterior o mînă a fost introdusă în apă caldă şi cealaltă în apă rece; apa în care sînt apoi ambele introduse trebuie să fie la o temperatură intermediară.

Scanned with OKEN Scanner

telor senzaţii de cald şi rece care depind de acea mişcare"[113].

Şi pe marginea acestui exemplu Locke avea prilejul să arate în ce constă interacţiunea dintre lucruri şi corpul nostru sensibil şi cum este oglindită prin senzaţii această interacţiune. Şi tot aici există elemente suficiente pentru a demonstra că aşa-numitele calităţi secundare se află într-o relaţie determinată cu cele primare. În loc de aceasta, Locke trage concluzia, neaşteptată şi în total dezacord cu textul de mai sus, că „*orice conexiune între o calitate primară şi una secundară este de nedescoperit*"[114] şi că mintea noastră nu este capabilă să descopere vreo legătură între calităţi şi idei (senzaţii). Astfel, deşi afirmase că „ideile calităţilor primare ale corpurilor sînt imagini asemănătoare acelor calităţi", mai departe el afirmă tot atît de limpede că mintea noastră nu este capabilă „să descopere nici o conexiune între calităţile primare ale corpurilor şi senzaţiile produse în noi de către ele"[115]. Ceva mai mult, nu putem nici măcar „concepe" vreo conexiune între aceste două lucruri[116]. Imposibilitatea de a „descoperi" sau „concepe" o conexiune între cele două feluri de calităţi şi între calităţi şi senzaţii este inerentă empirismului, care nu poate înţelege raportul dintre fenomen şi esenţă şi, în consecinţă, nici să integreze în cunoaştere esenţa. Locke îşi dă seama de această neputinţă, constatînd că „oriunde ne lipseşte această conexiune sîntem cu desăvîrşire incapabili să dobîndim o cunoaştere universală şi certă şi depindem ... numai de observaţie şi experienţă, despre care nu este nevoie să spunem cît e de îngustă şi limitată, cît e de departe de cunoaşterea generală"[117].

Această concluzie era inevitabilă. Într-adevăr, ne amintim că Locke înclina să considere calităţile secun-

[113] *Ibidem*, pp. 116—117.
[114] *Ibidem*, vol. II, p. 154.
[115] *Ibidem*, p. 155.
[116] *Ibidem*.
[117] *Ibidem*, p. 167.

Scanned with OKEN Scanner

dare doar ca idei, ca senzaţii, pentru că, argumentează el, în corpuri nu există nimic asemănător lor[118]. În schimb, el afirmă că ideile calităţilor primare sînt cu totul asemănătoare acelor calităţi. În legătură cu definiţia dată calităţilor primare, atrăgeam atenţia asupra afirmaţiei lui Locke după care *mintea* priveşte aceste calităţi „ca inseparabile de orice particulă de materie, chiar dacă aceasta este prea mică pentru a se putea face percepută ea singură de simţurile noastre". Aceasta o afirmă, ştim, şi alţi filosofi. Dar aceia sînt filosofi raţionalişti pentru care raţiunea este — după expresia lui Democrit — „cel mai fin organ de percepţie" şi care, prin această *fineţe*, este în stare să depăşească limitele organelor de simţ. Cu empiristul Locke nu tot aşa stau lucrurile. Cînd el afirmă că ideile calităţilor primare sînt imagini ale acestor calităţi, este posibil ca el să se gîndească la macrocorpuri*. Dar tot el este acela care afirmase că în cazul calităţilor primare această adecvare se produce şi atunci cînd e vorba de corpuri imperceptibile. Or, în acest caz, se pune întrebarea: de unde ştie Locke acest lucru, deoarece el însuşi afirmă că „sîntem lipsiţi de simţuri destul de pătrunzătoare pentru a descoperi particulele minuscule ale corpurilor"[119]? Cum fie-

---

[118] Hegel pune bine în evidenţă deosebirea dintre Descartes şi Locke în privinţa calităţilor secundare: „La Descartes calităţile «secundare» sînt determinate astfel, încît ele nu constituie esenţa corpului; la Locke ele sînt determinate astfel, încît ele sînt pentru simţire sau cad în existenţa pentru conştiinţă... Locke însuşi introduce aici o distincţie între în-sine şi pentru-altceva, declarînd momentul lui pentru-altceva ca neesenţial; — şi totuşi Locke vede tot adevărul numai în pentru-altceva". (*Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, p. 487.)

* Analizată problema mai atent, şi calităţile primare observate la macrocorpuri trebuie să fie secundare, pentru că sînt şi ele dependente de calităţile primare ale particulelor minuscule, deci imperceptibile, care alcătuiesc aceste corpuri. Această implicaţie se trădează mai ales în modul în care discută Locke despre substanţă.

[119] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, p. 165.

Scanned with OKEN Scanner

care corp perceptibil este alcătuit din particule imperceptibile, Locke nu putea ocoli concluzia că însuşi acest fond al lucrurilor este incognoscibil: „Deoarece nu avem idei precise şi distincte despre calităţile primare ale corpusculelor imperceptibile care sînt părţile active ale materiei şi marile instrumente ale naturii, de care depind nu numai toate calităţile lor secundare, dar şi cea mai mare parte a acţiunilor lor naturale, ne găsim într-o ignoranţă incurabilă cu privire la ceea ce dorim să ştim despre ele“[120].

Aici Locke infirmă aserţiunea sa anterioară prin care conferise valoare de *imagini adecvate* ideilor calităţilor numite primare. În momentul cînd Locke îşi dă explicit seama că şi ideilor calităţilor primare le lipseşte adecvarea la obiect, el dă expresie scepticismului implicat în acest fapt: „în timp ce ne lipsesc ideile adecvate, noi nu sîntem capabili de cunoaştere ştiinţifică, nici nu vom fi în stare să descoperim adevăruri generale instructive de necontestat în legătură cu corpurile“. Şi nici în viitor nu se întrezăreşte posibilitatea dobîndirii ideilor adecvate care acum ne lipsesc: „În această materie, certitudinea şi demonstraţia nu sînt lucruri la care putem aspira“[121].

Ruptura operată de Locke între cele două grupe de calităţi — între care există o relaţie de la fenomen la esenţă — se dovedeşte decisivă în fundamentarea unui scepticism care are la bază principiul empirist că numai simţurile produc idei certe cu privire la lucruri: „Prin culoare, formă, gust şi miros şi celelalte calităţi senzoriale, dobîndim idei tot atît de clare şi distincte despre salvie şi cucută, ca şi acelea ce avem despre un cerc sau triunghi. Însă, neavînd nici o idee despre calităţile primare proprii particulelor din care sînt formate fiecare din aceste plante, şi nici despre alte corpuri cărora am

---

[120] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, p. 165.
[121] *Ibidem*, p. 166.

Scanned with OKEN Scanner

vrea să le aplicăm, noi nu putem spune ce efecte vor produce, iar cînd vedem acele efecte nu putem nici măcar ghici şi mai puţin şti modul în care se produc ele"[122] Această concluzie ce vizează substanţa intimă a lucrurilor ar fi putut fi semnată şi de Hume. Şi, parcă dintr-un spirit de imparţialitate faţă de principalii săi urmaşi, Locke îşi continuă raţionamentul pentru a trage în final concluzia în maniera lui Berkeley: „Este evident că volumul, forma şi mişcarea diverselor corpuri dimprejurul nostru produc în noi diverse senzaţii, ca: culoare, sunet, gust, miros, plăcere şi durere etc. Aceste acţiuni mecanice ale corpurilor, neavînd nici o afinitate cu ideile ce produc în noi (nefiind de conceput nici o conexiune între orice impuls al oricărui fel de corp şi vreo percepere de culoare sau miros aflătoare în mintea noastră), nu putem avea nici o cunoaştere distinctă a acestui fel de operaţii în afara experienţei noastre; şi nu putem raţiona altfel asupra lor decît considerîndu-le ca efecte produse prin decretul unui agent infinit de înţelept şi care depăşeşte cu totul puterea noastră de înţelegere"[123]. Întregul fundament al concepţiei lui Berkeley se află exprimat aici.

Analiza concepţiei lui Locke asupra calităţilor ne dezvăluie într-un mod lipsit de echivoc că elemente importante ale filosofiilor lui Berkeley şi Hume se găsesc elaborate pe deplin la Locke; într-o perspectivă mai largă, chiar Kant trebuie pus într-o anumită relaţie cu Locke, fără a mai vorbi de pozitivism. Acest lucru devine şi mai evident cînd analizăm concepţia lockeeană despre substanţă, concepţie în care teoria calităţilor este o componentă importantă.

---

[122] *Ibidem.*
[123] *Ibidem*, p. 168.

Scanned with OKEN Scanner

8. Categoria de substanţă

Această categorie ocupă un spaţiu mare şi este tratată sub atît de multiple aspecte în opera fundamentală a lui Locke *Eseu asupra intelectului omenesc*, încît aceasta poate fi considerată un adevărat *tratat despre substanţă*. Titlul dat de Locke operei sale este însă bine ales, deoarece unghiul de abordare rămîne cel al cunoaşterii. În problema substanţei reîntîlnim toate aspectele evidenţiate la temele tratate mai sus — teme ele însele strîns corelate cu modul lockeean de interpretare a conceptului de substanţă — inclusiv tendinţele contradictorii semnalate pînă acum. Aici se va vedea şi mai limpede cum, prin inconsecvenţe logice derutante — pentru că teoria sa nu se sprijină pe principii unitare — Locke reuşeşte perfomanţa, în calitatea sa de continuator, într-un anumit sens, al liniei materialiste de gîndire, să submineze din interior această linie chiar în nucleul ei, noţiunea de substanţă. Inconsecvenţele ce se manifestă aici pornesc din integrarea în cadrul unei concepţii empirist-nominaliste în ansamblul ei a unor elemente şi probleme care provin din filosofia raţionalistă de orientare materialistă. În discutarea unor probleme ce reclamau o abordare complexă, bazată pe realizările valoroase ale gîndirii secolului al XVII-lea, Locke se sprijină pe *simţul comun*, revenind într-un anumit sens la ceea ce denunţase Giordano Bruno ca fiind „tirania senzaţiilor", fără însă a se putea dispensa de noţiunile şi armătura logică demonstrativă puse la punct de gîndirea neempiristă. Acestui conflict interior al concepţiei sale Locke n-a putut să-i dea decît o conciliere precară. De aici au rezultat şovăielile sale şi în privinţa substanţei.

Locke consideră că despre substanţă nu posedăm o idee clară, pentru că ideea de substanţă „nici nu o avem şi nici nu o putem dobîndi prin senzaţie sau reflecţie",

Scanned with OKEN Scanner

ea fiind numai o idee „presupusă şi confuză“[124]. Lăsăm la o parte contrazicerea în care cade Locke spunînd că avem o idee pe care nu o putem dobîndi prin senzaţie sau reflecţie, deşi tot el ne asigură în alt loc că „nu avem în minte nimic care să nu fi venit pe una din aceste două căi“. Aceasta e una dintre numeroasele şi derutantele lui inconsecvenţe teoretice. Credem că Locke a intenţionat să sublinieze că ideea de *substanţă*, fiind generală, nu o putem obţine din senzaţii. Acest înţeles se degajă din afirmaţia că „prin cuvîntul «substanţă» noi desemnăm numai o presupunere nesigură despre ceva care nu ştim ce este (adică ceva despre care nu avem nici o idee particulară, distinctă şi pozitivă), ceva pe care îl luăm drept *substratum-ul* sau suportul acelor idei pe care le cunoaştem“[125]. Ca atare, deoarece „noi nu avem nici o idee despre ceea ce este substanţa, ci numai o idee obscură şi confuză despre ceea ce face ea“, noţiunea de substanţă este o simplă *invenţie verbală*[126]. Referindu-se la această poziţie a empirismului, Engels — reluînd o observaţie hegeliană — îi arată limitele: „Eterna poveste. Mai întîi oamenii fac abstracţii pornind de la lucrurile sensibile, iar apoi vor să le cunoască prin simţuri, să vadă timpul şi să miroase spaţiul. Empiristul se cufundă atît de mult în obişnuinţa cunoaşterii empirice, încît se mai închipuie în domeniul cunoaşterii senzoriale şi atunci cînd operează cu abstracţii... Întocmai ca dificultatea arătată de Hegel: fără îndoială, putem mînca cireşe şi prune, dar nu *fructe*, deoarece nimeni nu a mîncat încă fructe ca atare“[127].

Observaţia lui Engels trebuie avută necontenit în vedere atunci cînd este vorba de empirism.

Deşi Locke afirmă că ideea de substanţă este un simplu

---

[124] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 69, 143.
[125] *Ibidem*, p. 69.
[126] *Ibidem*, p. 153.
[127] Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, pp. 532—533.

Scanned with OKEN Scanner

cuvînt, vocaţia sa de psiholog — într-adevăr mare[128] — îl îndeamnă să urmărească mecanismul formării acestei noţiuni abstracte. Explicaţia este, normal, mai mult psihologică decît logică. Locke ne spune că mintea înzestrată cu idei simple, obţinute de ea prin senzaţie sau reflecţie, observă că „un anumit număr dintre aceste idei simple apar în mod constant împreună; acestea — fiind considerate ca aparţinînd unui singur lucru, sînt denumite, unite astfel într-un singur obiect, printr-un singur cuvînt... de aici vine că noi sîntem înclinaţi ca, pe urmă, din nebăgare de seamă, să vorbim despre mai multe idei simple ca despre o singură idee, considerînd ca atare ceea ce în realitate este o îngrămădire de mai multe idei; aceasta se întîmplă din cauză că, aşa cum am spus, deoarece noi nu ne putem închipui cum se pot menţine aceste idei simple prin ele însele, ne obişnuim să presupunem un oarecare *substratum* în care subsistă şi din care se nasc ele, şi pe care, de aceea, îl numim «substanţă»". Aşa că, „dacă cineva se va cerceta pe sine privitor la noţiunea pe care o are despre substanţa pură în genere, va afla că nu are nici o altă idee în afară de presupunerea existenţei a ceva necunoscut de el care ar susţine aceste calităţi ce sînt în stare să producă în noi idei simple, calităţi care, de obicei, sînt numite «accidente»"[129].

În consecinţă, Locke consideră că „ideea pe care o avem despre ceea ce noi numim cu termenul general de «substanţă» nu este nimic altceva decît suportul presupus, dar necunoscut, al acelor calităţi pe care noi le constatăm că există şi pe care ni le închipuim că nu pot continua să existe *sine re substante*, «fără ceva care să le susţină»; noi numim acest suport *substantia*, care,

---

[128] Specialiştii au remarcat pe bună dreptate că lucrările lui Locke „sînt cruciale în evoluţia psihologiei moderne". (M. Ralea şi C. Botez, *Op. cit.*, p. 243.)

[129] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 275.

Scanned with OKEN Scanner

potrivit adevăratului înţeles al cuvîntului, înseamnă, în limbajul obişnuit, «ce este dedesubt» sau «care susţine»"[130]. Sub presiunea nominalismului inerent concepţiei sale, care oarecum îi predetermină concluziile meditaţiilor asupra problemelor legate de substanţă, Locke, în opoziţie cu marii filosofi ai secolului al XVII-lea[131], desparte metafizic substanţa de calităţi. El expediază astfel substanţa generală (esenţa) în domeniul incognoscibilului şi apreciază că lucrurile (numite de el şi substanţe particulare) sînt simple combinaţii de calităţi sensibile. De aceea crede Locke că ideile substanţelor „particulare" — cum ar fi ideile de aur, cal, apă etc. — se formează prin închegarea ideilor simple care se constată că există împreună şi care, din această cauză, „se presupune că izvorăsc din alcătuirea internă deosebită sau din esenţa necunoscută a acestei substanţe". Dar, în fond, spune Locke, singura idee limpede pe care poate s-o aibă un filosof despre aceste substanţe particulare este „aceea formată printr-o înmănunchiere a acestor idei simple ce pot fi observate la ele". Iluzia „pozitivistă" prezentă aici îl face pe Locke să creadă că substanţele particulare, cum ar fi fierul şi diamantul, sînt „cunoscute, de obicei, mai bine de un fierar sau de un giuvaergiu decît de un filosof[132]. Aici vedem un Locke, confundînd planul cunoaşterii generalului cu cel al cunoaşterii meşteşugăreşti, schimbă şi în acest caz planul discuţiei de la nivelul general, cerut aici, la unul empiric. Locke pare să ignoreze că o asemenea cunoaştere empirică se loveşte de graniţe de netrecut. Metalurgia modernă şi fabricarea diamantului artificial nu ar fi posibile cu ajutorul unei asemenea cunoaşteri. Se pare că sîntem îndreptăţiţi că apreciem concepţia lui Locke drept teorie

---

[130] *Ibidem*, p. 276.

[131] Este vorba în special de Galilei, Gassendi şi Spinoza. Descartes subliniază expres unitatea dintre substanţă şi accidente în răspunsul dat în *Meditaţii* întîmpinării (V, b 8) lui Gassendi.

[132] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 276.

Scanned with OKEN Scanner

a practicii meşteşugăreşti. El reprezintă o epocă ce nu realizase încă revoluţia industrială.

Nominalismul ignoră, cum am văzut mai sus că este cazul şi la Locke, tocmai esenţa reală şi de aceea neagă sau pune sub semnul dubiului existenţa substanţei — care e tocmai această esenţă generală ce se manifestă nemijlocit prin însuşirile exterioare macroscopice, singurele prinse de reflectarea senzorială. De pe poziţiile unui „nominalism extrem" (expresia aparţine lui Russell[133]), Locke sugerează că ideile particulare de „substanţe" cuprind, pe lîngă ideile simple din care sînt alcătuite, şi „ideea nedesluşită" de ceva căruia ele îi aparţin şi în care ele subzistă, idee ‚adăugată arbitrar", „şi de aceea, cînd vorbim despre vreun fel de substanţă, spunem că este un lucru care are cutare sau cutare calităţi; că, de pildă, corpul este un lucru care este întins, are formă şi e susceptibil de mişcare, iar spiritul, un lucru capabil de gîndire... Aceste feluri de a vorbi... dau de înţeles că substanţa este totdeauna socotită ca fiind ceva în afară de întindere, formă, soliditate, mişcare, gîndire sau alte idei ce pot fi observate, deşi noi nu ştim ce este"[134].

Aici se află formulată o importantă problemă de cunoaştere, mult dezbătută în epocă şi care a rămas actuală pînă astăzi. Epoca modernă a moştenit teoria scolastică a *esenţelor ascunse*, care devenise, surprinzător, o manieră facilă de a explica lucrurile, respectiv manifestările lor, corelîndu-le cu o „esenţă" obscură, chiar transcendentă. Dintr-o explicaţie justă în principiu, pe care o dădeau anticii despre esenţa, substratul, principiul tuturor lucrurilor, scolastica făcuse, prin orientarea ei „realistă" de tip platonician, ceva misterios. Galilei, Bacon şi Descartes, printr-o orientare raţionalistă întemeiată pe experienţă, reuşesc să alunge acest manierism scolastic

---

[133] B. Russel, *Histoire de la philosophie occidentale*, p. 621.
[134] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 276—277.

Scanned with OKEN Scanner

generator de obscuritate din mecanică şi parţial din fizică, dar care va ocupa în secolul al XVII-lea un loc încă important în celelalte domenii în care spiritul ştiinţific nu pătrunsese în măsură suficientă — şi se va menţine mult timp, de vreme ce chiar în secolul al XIX-lea Comte simte nevoia să ia atitudine împotriva unor asemenea explicaţii. Este semnificativ că şi literaţii au găsit problema demnă de interes. Molière satirizează în „Bolnavul închipuit" maniera de a explica prin „esenţe", ceea ce ne dovedeşte cît de perimată devenise pe timpul său, care este şi al lui Locke, o asemenea „explicare" a fenomenelor.

Numele lui Galilei, Bacon şi Descartes sînt indisolubil legate tocmai de respingerea fermă a unor asemenea explicaţii arbitrare şi de înrădăcinarea cunoaşterii veritabile în realele esenţe şi legi ale lucrurilor, esenţe şi legi care există *în* lucruri şi se manifestă *prin* calităţile lor. Locke însă ignoră acest aspect al gîndirii filosofice moderne şi, în polemica lui contra lui Descartes şi a filosofiei moderne în general, atribuie acestei filosofii păcatele scolasticii. Aşa se face că nominalistul Locke, ca mai tîrziu Comte şi întregul pozitivism, trece de la respingerea numitelor „esenţe" la nerecunoaşterea nici unei esenţe sau cauze reale a lucrurilor. Explicaţiei unilaterale a „realismului" medieval, care rupea esenţa de lucruri şi calităţi, situîndu-le în lumi diferite, el îi opune — rămînînd în fond la aceeaşi ruptură — o explicaţie tot unilaterală şi, prin aceasta, de asemenea neştiinţifică, care se concretizează cel puţin prin punerea sub semnul întrebării a existenţei substanţei materiale, a esenţei reale.

Nominalismul, îmbinat cu un spirit de conciliere specific, îl împinge pe Locke spre poziţii surprinzătoare în raport cu declaraţiile lui antiscolastice, adică pe pozi-

Scanned with OKEN Scanner

ţii apropiate de cele ale scolasticii[135]. Într-adevăr, lui Locke îi scapă rezolvarea, în esenţă dialectică, operată de întemeietorii filosofiei moderne, în sensul unităţii indisolubile dintre substanţă şi proprietăţi (calităţi), esenţă şi fenomen, şi el ajunge iarăşi la scindarea scolastică a acestora şi apoi la punerea sub semnul incertitudinii a existenţei substanţei corporale — dar, după cum se va vedea, nu şi a celei spirituale, în speţă a divinităţii!

În acest fel, empirismul lui Locke nu poate ocoli poziţia spiritualistă. Taine, călăuzit de Hegel, constată, referindu-se la J. St. Mill, că pozitiviştii nu se deosebesc de spiritualişti — şi pentru unii şi pentru alţii substanţa este ceva deosebit de calităţi. Numai că unii afirmă că poate fi cunocută, alţii nu[136]. Critica îndreptată de Taine împotriva pozitiviştilor este pe deplin aplicabilă lui J. Locke, precursorul recunoscut al acestora.

Pe baza unei profunde analize a raportului dintre substanţă şi calităţi, Hegel subliniază în *Ştiinţa logicii* că substanţa sau lucrul în sine „nu este un fel de suport nedeterminat ce se află dincolo de existenţa sa exterioară, ci ea este prezentă ca bază în calităţile sale . . .; . . . calitatea nu diferă de suportul sau baza ei . . ., ci ea este baza care a trecut în exterioritatea sa . . .; calitatea, ca atare, este suportul . . .“[137]. Astfel, substanţa „e însăşi realitatea nemijlocită . . .“[138].

Prin urmare, substanţa este imanentă şi nu transcendentă calităţilor. Această rezolvare dialectică este străină

---

[135] Şi Hume a remarcat că Locke a fost influenţat de scolastici în modul de a trata multe probleme, lucru care se trădează printr-o anume „ambiguitate şi circumlocuţiune“ a raţionamentelor sale. (Britannica Great Books, vol. 35, p. 457).

[136] Cf. D. D. Roşca, *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*, Bucureşti, 1968, p. 154.

[137] *Ibidem*, p. 157. (A se vedea şi G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii* (trad. D. D. Roşca), Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 476.

[138] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 549.

Scanned with OKEN Scanner

lui Locke; de aceea, el nu poate ocoli întîlnirea cu scolasticii pe care îi critică.

În cadrul raportului dintre substanţă şi calităţi se reliefează la Locke în modul cel mai pregnant lipsa unui principiu ferm care să dea filosofiei sale o linie sigură. Aceasta se datoreşte faptului, semnalat şi mai sus, că în concepţia lockeeană îşi găseşte loc teoria calităţilor care, altoită unui sistem empirist, duce la rezultate cel puţin de coloratură sceptică. Într-adevăr, dacă ceea ce numeşte Locke calităţi secundare nu sînt pentru el — după cum s-a văzut — decît „puteri" dependente de calităţile primare ale părţilor imperceptibile ale lucrurilor, şi cum fiecare obiect este alcătuit, în ultimă instanţă, din părţi imperceptibile senzorial, rezultă atunci în mod neîndoielnic că empirismul se află în mare încurcătură: se ia totdeauna contact direct numai cu „puteri", altfel spus cu calităţi secundare, iar calităţile primare ale lucrurilor, singurele reale după Locke, sînt în fond imperceptibile. Aşa se face că Locke ajunge pe nesimţite să nege posibilitatea cunoaşterii acestor calităţi primare şi, în consecinţă, a substanţei materiale. Vedem astfel că, deşi Locke a afirmat că numai calităţile primare sînt reale şi le cunoaştem *aşa cum sînt*, iar cele secundare sînt simple „puteri" dependente de primele sau chiar numai efecte senzoriale ale acestora, atunci cînd el vorbeşte de alcătuirea ideilor de substanţe nu poate să nu inverseze acest raport, situînd pe primul plan calităţile secundare. El afirmă în acest sens că „puterile alcătuiesc o mare parte a ideilor noastre complexe de substanţe, deoarece, la cele mai multe dintre ele, mai ales calităţile lor secundare sînt cele care servesc pentru a deosebi substanţele una de alta şi alcătuiesc de obicei o parte însemnată a ideii complexe pe care o avem despre diferitele lor specii. Căci, deoarece simţurile noastre nu ne pot ajuta să descoperim mărimea, structura şi forma celor mai mici părţi ale corpurilor de care depinde constituţia lor reală şi adevăratele lor deosebiri, noi sîntem

Scanned with OKEN Scanner

siliţi să ne folosim de calităţile lor secundare ca de notele şi semnele lor caracteristice prin care ne formăm despre ele idei în mintea noastră şi prin care le deosebim pe unele de altele"[139]. Prin acţiunea logicii interne a principiilor empirismului, Locke trebuia să ajungă pînă la urmă să pună la îndoială cunoaşterea şi chiar existenţa calităţilor primare şi, prin aceasta, a substanţei însăşi.

Din afirmaţiile consemnate pe larg mai sus rezultă că, potrivit concepţiei lui Locke, noi avem despre substanţe doar idei (senzaţii) asupra calităţilor lor secundare — care sînt în fond simple expresii fenomenale ale calităţilor primare inperceptibile — deoarece, privită problema mai îndeaproape, ceea ce numeşte Locke calităţi primare perceptibile sînt în fond tot calităţi secundare, deoarece ele depind de calităţile primare ale unor corpusculi imperceptibili. (Este evident că mărimea, forma sau mişcarea la scară macroscopică este alta decît a componentelor lor microscopice. Deci înseşi calităţile primare perceptibile sînt, în ultimă instanţă — dacă dezvoltăm consecvent premisele lockeene — calităţi secundare). Această idee se află implicată în concepţia lui Locke asupra calităţilor şi substanţei şi duce la concluziile sceptice amintite. Însuşi Locke afirmă că, în privinţa substanţelor particulare, cum ar fi aurul de exemplu, ideile noastre asupra lor sînt formate *numai* din „puteri", adică din calităţi secundare.

Astfel, Locke ajunge în fapt să scindeze lumea în două: lumea fenomenală, alcătuită din calităţi secundare perceptibile senzorial (dar care sînt doar efecte ale unui substrat mai adînc), şi lumea acestui substrat însuşi (= incognoscibil), care ar fi format din calităţile primare ale *„părţilor minuscule"* ale corpurilor. Oricît s-ar nega înrudirea concepţiei lui Locke cu doctrina kantiană, o asemenea înrudire este evidentă.

---

[139] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 279—280.

Scanned with OKEN Scanner

Locke este încredinţat că această lume a calităţilor secundare, pe care ne-o descoperă organele noastre de simţ, este cu totul alta decît lumea reală aşa cum este ea în fundamentul ei, principial incognoscibil, şi că ea ar dispare — ca ceva fantomatic şi subiectiv — dacă am reuşi să pătrundem la calităţile primare ale părţilor minuscule ale lucrurilor. „Dacă noi am avea simţuri destul de ascuţite — spune Locke — pentru a deosebi particulele minuscule ale corpurilor şi alcătuirea reală de care depind calităţile lor sensibile, nu mă îndoiesc că ele ar produce în noi idei cu totul diferite şi că ceea ce este acum culoarea aurului ar dispare atunci, şi în locul ei am vedea o minunată ţesătură de particule de o anumită mărime şi formă. Acest lucru ni-l descoperă cu claritate microscopul . . .". Aşa, de exemplu, nisipul sau sticla pisată, văzute cu ochiul liber, sînt opace, iar la microscop sînt transparente. Deci această modificare „a proporţiei dintre mărimea părţilor minuscule ale unui obiect colorat şi datele vederii noastre obişnuite, produce idei deosebite de cele pe care le producea înainte"[140].

Şi textul de mai sus ne arată că Locke era în posesia datelor care să-i permită să afirme caracterul obiectiv real al substanţei corporale (materiale), precum şi faptul că omul, prin perfecţionarea metodelor de cunoaştere şi a mijloacelor tehnice de cercetare, poate pătrunde din ce în ce mai mult în profunzimea lucrurilor. Însuşi Locke dă exemplul cu microscopul. După cum el mai ştia şi că prin telescop s-au lărgit mult graniţele lumii cunoscute. Şi totuşi, paradoxal, după acest pas real pe care îl face cercetînd noţiunea de substanţă şi raporturile dintre calităţile lucrurilor, Locke ne surprinde printr-o răsturnare de 180° a perspectivei prin care discută el această problemă. Într-adevăr, vedem că ceea ce numeşte Locke calităţi primare sînt, în ultimă analiză, calităţile interne, microscopice, pe care nu putem să le cunoaştem fără

---

[140] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 281.

Scanned with OKEN Scanner

prelungirea tehnică a puterii de percepere a simţurilor noastre. Dar cum această amplificare a puterii simţurilor începuse să se realizeze pe vremea lui Locke, concluzia lui că această alcătuire internă a materiei e *principial* inaccesibilă cunoaşterii ne apare ca o absolutizare arbitrară a limitelor organelor noastre *naturale* de simţ, limite depăşite chiar pe timpul lui. Aici vedem cel mai bine măsura presiunii nominalismului asupra concluziilor la care ajunge Locke.

Înclinarea lui Locke de a trage concluzii sceptice şi chiar agnostice din exemple care ar comporta alte soluţii, dacă ar fi privite dialectic, o observăm şi în alte cazuri. Astfel, în sprijinul concluziilor sale sceptice în privinţa cunoaşterii substanţei, Locke aduce un argument suplimentar, altfel deosebit de interesant. Este vorba de infinitatea numerică a relaţiilor dintre lucruri. Locke remarcă faptul că oamenii s-au obişnuit să privească lucrurile ca entităţi independente unele de altele, trecîndu-se astfel cu vederea că înseşi calităţile pe care le observăm la aceste lucruri depind de alte lucruri. Locke observa cu subtilitate că lucrurile n-ar mai fi ceea ce sînt dacă o stea îndepărtată şi-ar înceta existenţa sau şi-ar schimba mişcarea. „Oricît de absolute şi întregi par lucrurile în ele însele, este sigur că ele nu sînt decît tributarele altor părţi al naturii cu privire la ceea ce remarcăm noi mai mult la ele. Calităţile ce se pot observa, acţiunile şi forţele lor sînt datorate unui lucru din afara lor... Noi nu trebuie deci să ne limităm gîndurile la suprafaţa unui lucru, ci să privim cu mult mai departe pentru a înţelege perfect calităţile ce se află în el". Această concluzie a lui Locke, concordantă cu ştiinţa, iese din cadrele empirismului. Am putea crede că filosoful englez, constatînd limitele prea strîmte ale unei cunoaşteri bazate pe experienţa senzorială, se îndreaptă spre o viziune mai largă, care să includă şi cuceririle gîndirii raţionaliste. Dar ne-am înşela. În continuarea reflecţiilor de mai sus, dar contrar lor, Locke îşi exprimă

Scanned with OKEN Scanner

convingerea că nu putem avea o „cunoaştere naturală" despre substanţă: „Înainte ca noi să putem avea o cunoaştere cît de cît valabilă despre substanţe, trebuie întîi: să ştim ce modificări produc în mod regulat calităţile primare ale unui corp în calităţile primare ale unui alt corp şi, al doilea: trebuie să ştim care anume calităţi primare ale vreunui corp produc în noi anumite senzaţii sau idei. De fapt aceasta nu înseamnă mai puţin decît ca să cunoaştem toate efectele materiei sub diversele sale modificări de volum, formă, coeziune a particulelor, mişcare şi repaus, şi cred că toată lumea va fi de acord că toate acestea nu le putem cunoaşte *fără ajutorul revelaţiei*" (s.n.)[141]. De la constatarea justă că obiectul ca atare nu poate fi cunoscut fără a lua în consideraţie relaţiile lui cu alte obiecte, Locke, constrîns de teza sa constantă că în privinţa substanţei ideile noastre se opresc la calităţile sensibile şi nu pot pătrunde în alcătuirea lăuntrică a lucrurilor, îndreaptă barca cunoaşterii spre ţărmul scepticismului (către care o va conduce Hume cu hotărîre) şi deschide totodată o portiţă spre iraţionalism (problema revelaţiei).

*

După ce stabileşte neputinţa simţurilor de a descoperi esenţa reală a lucrurilor, constituţia lor internă, *substanţa* lor, Locke încearcă să ne consoleze afirmînd că, aşa imperfectă cum este, cunoaşterea noastră este suficientă pentru a răspunde cerinţelor vieţii şi stării de lucruri de aici, de pe pămînt. Se pare, spune Locke, că Dumnezeu nu a voit ca noi să avem „o cunoaştere desăvîrşită, limpede şi adecvată" a lucrurilor, „şi poate că aceasta depăşeşte puterea de înţelegere a oricărei fiinţe finite. Noi sîntem înzestraţi cu facultăţi (aşa greoaie şi slabe cum sînt ele) pentru a descoperi îndeajuns în creaturi ceea ce ne conduce la cunoaşterea creatorului şi a îndatoririlor

[141] J. Locke, *Op. cit.*, vol. II, pp. 195—198.

Scanned with OKEN Scanner

noastre, şi sîntem îndeajuns de bine dotaţi cu însuşiri ca să ne putem asigura cele trebuincioase vieţii; aceasta este tot ceea ce avem de făcut pe lume“[142]. Afirmaţia că „Dumnezeu ne-a făurit organele aşa cum este cel mai bine pentru noi în actuala noastră stare“[143] ne arată limpede că largile orizonturi ale filosofiei moderne sînt mult îngustate la Locke. Satira lui Voltaire din *Candide* i se potriveşte şi lui Locke; nu e exclus, dealtfel, ca Leibniz să se fi inspirat din Locke.

Runînd problema ce s-ar întîmpla în ipoteza că simţurile noastre ar deveni mai vii şi mai pătrunzătoare, lui Locke i se pare că „o asemenea schimbare nu s-ar potrivi cu fiinţa noastă sau cel puţin cu bunăstarea noastră în această parte a universului în care locuim“[144]. Negreşit, Locke nu este adeptul unor stări de nelinişte spirituală. S-ar putea ca această atitudine să decurgă la Locke din circumstanţe personale de viaţă, dar ea coincide şi cu nevoile spirituale ale burgheziei engleze din epoca „compromisului“. Scriind despre Locke că „reprezenta noua burghezie sub toate formele ei“, Marx observă cu ironie: „într-una dintre lucrările sale a căutat chiar să demonstreze că raţiunea burgheză este raţiunea omenească normală...“[145]. Supărător de limitat, dar, tocmai de aceea, fidel mentalităţii burgheze, ni se dezvăluie Locke prin afirmaţia că, dacă ar exista un om înzestrat cu simţuri mai pătrunzătoare, cu un ochi microscopic, de exemplu, deşi acest om „ar putea pătrunde mai mult ca de obicei în alcătuirea tainică şi în ţesătura fundamentală a corpurilor, el n-ar trage cine ştie ce folos din această schimbare, dacă o vedere atît de pătrunzătoare nu i-ar servi pentru a-l conduce la piaţă sau la

---

[142] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 282.
[143] *Ibidem*, p. 284.
[144] *Ibidem*, p. 282.
[145] K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Editura Politică, 1962, pp. 66—67.

Scanned with OKEN Scanner

bursă . . .“[146]. Piaţa şi bursa se impun astfel ca finalităţi supreme în concepţia lui Locke!

*

Deşi a definit substanţa prin „puteri“, ar fi eronat să i se atribuie lui Locke definirea fermă a substanţei materiale ca pură potenţialitate; pus în faţa unei atare definiţii, date de un contemporan, Locke a notat: „Materia este o substanţă solidă şi nu o putere“[147]. Semnificativă pentru o mai precisă conturare a concepţiei lui Locke este mai ales corespondenţa pe care o are cu episcopul Edward Stillingfleet. Acesta se arăta îngrijorat — din motive teologice, dar observaţiile lui au o semnificaţie mai largă — că după principiile lui Locke substanţa este alungată din alcătuirea lumii şi, dacă nu avem posibilitatea să cunoaştem existenţa reală, atunci este imposibil să avem vreo certitudine „despre ceva în afară de noi înşine“[148]. În răspunsul său, Locke încearcă să disocieze *ideea* de substanţă de *substanţa* însăşi, arătînd că el a fost interesat în special să pună în lumină obscuritatea ideii, dar că el îi recunoaşte substanţei o realitate ontologică pentru că, spune el, ideile simple, calităţile sensibile, „aduc cu ele o presupunere“ despre un substrat şi o substanţă ce le sînt inerente[149]. Răspunzînd acestei precizări, Stillingfleet observă cu justeţe că problema nu este dacă Locke recunoaşte sau nu substanţa ca ingredient ontologic al lumii, ci dacă din principiile lui putem obţine vreo certitudine despre ea[150].

---

[146] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 283.
[147] Cf. J. W. Yolton, *Locke's Unpublished Marginal Replies to John Sergent*, în „Journal of the History of Ideas“ (October 1951), p. 558 — citat de Richard I. Aaron, în *John Locke*, Second edition, Oxford, 1955, p. 178.
[148] Cf. John W. Yolton, *John Locke and the way of ideas*, Oxford, 1956, p. 132.
[149] *Ibidem*, p. 133.
[150] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Într-adevăr, din însuși răspunsul lui Locke reiese că, deși el afirmă aici existența substanței, afirmația lui rămîne neconvingătoare, de vreme ce consideră că ideile ne dau doar „o presupunere" asupra acestei existențe și care concordă în fond cu aprecierea din *Eseu:* „Omul nu știe ce e substanța în sine"[151].

*

Ajunși la acest punct al analizelor noastre, putem înțelege de ce, de pe poziția lui Locke, materialismul a putut fi pus în discuție. Ceea ce s-a întîmplat printr-un procedeu specific ce l-a dus pe filosoful englez de la combaterea dualistului Descartes la... dualism! Dar un dualism care poate fi considerat drept prefață la concepțiile lui Berkeley. Anume, raportînd substanța spirituală la cea materială, Locke consideră că, deoarece nu pricepem cum pot aparține corpului procesele minții, acestea pot fi atribuite unei substanțe spirituale și, de aceea, ar fi „evident că — deoarece nu avem nici o altă idee sau noțiune despre materie decît ideea a ceva în care subzistă numeroasele calități sensibile care ne impresionează simțurile — dacă presupunem o substanță în care subzistă gîndirea, cunoașterea, îndoiala, puterea de a mișca etc., noi avem despre substanța spiritului o noțiune tot așa de clară, ca și despre aceea a corpului; căci una este presupusă a fi (fără a ști ce este) *substratum-ul* acelor idei simple pe care le dobîndim din afară, iar cealaltă este presupusă a fi (ignorînd deopotrivă ce este) *substratum-ul* acelor procese pe care le încercăm în noi înșine. Deci este evident că ideea de substanță corporală, adică de materie, este tot așa de îndepărtată de noțiunile și de ideile noastre, ca și aceea de substanță spirituală — adică de spirit..."[152]. În consecință, neavînd nici o idee despre substanța spiritului, nu putem

---

[151] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 368.
[152] *Ibidem*, p. 277.

Scanned with OKEN Scanner

deduce inexistenţa ei, la fel cum, neavînd o idee clară despre substanţa materială nu tăgăduim existenţa corpului. În acest fel, pentru Locke *„ideile de substanţe spirituale sînt tot atît de clare ca şi cele de substanţe corporale“*[153]. Altfel spus, reflectează autorul *Eseului*, „ideea noastră de substanţă este deopotrivă de obscură în amîndouă cazurile sau nu este absolut nimic, întrucît ea este numai un ipotetic nu-ştiu-ce, care ar susţine acele idei cărora le dăm denumirea de «accidente»“. Dealtminteri, „nu este mai greu de conceput cum ar putea exista gîndire fără materie, decît cum ar putea materia să gîndească“[154]. Atragem atenţia asupra sensului argumentării de mai sus. Din cauza greutăţii de a explica fenomenele spirituale pe baza celor materiale — lucru extrem de dificil în secolul al XVII-lea —, Locke are iluzia că aceasta constituie un argument suficient pentru a dovedi egala îndreptăţire a explicaţiei contrare. Această demonstraţie a lui Locke ne duce cu gîndul la Hume, care are însă meritul că, punînd pe acelaşi plan explicaţia materialistă cu cea idealistă, se opune, în alt context istoric, teologiei şi filosofiei lui Berkeley, pe cînd Locke subminează materialismul şi deschide largi porţi subiectivismului şi fideismului berkeleyian.

O anumită poziţie *humeistă* prezentă în concepţia lui Locke se împleteşte strîns cu una *berkeleyeană*, în sensul că raportul dintre materie şi gîndire este rezolvat pînă la urmă în detrimentul materiei, deoarece Locke socoteşte că, spre deosebire de substanţa spirituală, care ar fi activă, cea corporală se comportă *pasiv:* „îmbinînd ideile de gîndire şi de voliţiune, sau de putere de a pune în mişcare ori de a încetini mişcarea corporală, cu o substanţă despre care nu avem nici o idee distinctă, căpătăm ideea de spirit imaterial; şi, îmbinînd ideile de părţi solide, coerente, cu puterea de a fi mişcat, precum

---

[153] *Ibidem*, p. 285.
[154] *Ibidem*, pp. 286, 295.

Scanned with OKEN Scanner

şi cu o substanţă despre care de asemenea nu avem nici o idee pozitivă, avem ideea de materie"[155]. Şi mai limpede este redat acest raport: „Ideea noastră de corp, după cum cred eu, implică o substanţă solidă şi întinsă, care poate comunica mişcare prin impuls; iar ideea noastră de suflet, privit ca spirit imaterial, este aceea a unei substanţe care gîndeşte şi care *are puterea de a pune corpul în mişcare*, prin voinţă sau gînd" (s.n.)[156].

Locke nu poate sesiza legătura internă dintre materie şi mişcare şi, drept consecinţă, nici relaţia justă dintre materie şi gîndire. În acest sens este edificatoare afirmaţia lui că „„materia, după cum este evident, nu are puterea de a produce din sine mişcarea". Aici se afirmă categoric că materia este cu totul *pasivă*. (Deşi tot Locke este acela care ne destăinuie, cu privire la calităţile primare ale corpusculelor imperceptibile care alcătuiesc corpurile, că ele „sînt părţile active ale materiei" şi că el nu se îndoieşte că obiectele cu care luăm zilnic contact „au puterea de a produce unele într-altele mii de schimbări pe care noi nu le bănuim vreodată, din pricină că ele nu se vădesc niciodată prin efecte care pot fi percepute"). Dar chiar dacă materia ar poseda mişcare, spune Locke în continuarea textului discutat aici — ea n-ar putea produce gîndire. „Va fi mereu peste puterile materiei şi mişcării să producă cunoaşterea, cum a fost peste puterile nimicului şi neantului să producă materia"[157]. Aici se verifică foarte bine teza lui Lenin, potrivit căreia ruperea materiei de mişcare are drept consecinţă separarea gîndirii de materie şi rezolvarea idealistă a relaţiei acestor ultimi doi termeni[158],

Aceasta rezultă din afirmaţia lui Locke potrivit căreia „dacă examinăm puterea activă de a mişca sau, da-

---

[155] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 285—286.
[156] *Ibidem*, p. 288.
[157] *Ibidem*, pp. 280—281, 298; vol. II, pp. 165, 233.
[158] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, Bucureşti, 1954, p. 261.

Scanned with OKEN Scanner

că o pot numi astfel, «motilitatea», ea este mult mai limpede în spirit decît în corp, deoarece două corpuri în repaus, aşezate unul lîngă altul, nu ne vor procura niciodată ideea unei puteri care să se afle într-unul şi să mişte pe celălalt altfel decît cu ajutorul unei mişcări împrumutate; pe cîtă vreme, mintea ne procură în fiecare zi ideea unei puteri active de a pune în mişcare corpurile şi, prin urmare, merită să cercetăm dacă puterea activă nu este atributul deosebit al spiritelor, iar puterea pasivă, acela al materiei"[159]. Vedem deci că Locke face să încline balanţa în favoarea imaterialismului.

Un alt argument al lui Locke împotriva primatului materiei asupra gîndirii socoate că materia nu este un lucru individual, iar de ar fi, ar fi multiplă şi în acest caz nu se poate explica ordinea ce există în univers. În acest sens, Locke scrie că „în realitate, materia nu este un lucru individual şi nici nu există un asemenea lucru sau un singur corp de care noi să avem cunoştinţă sau să-l putem concepe. Şi de aceea, dacă materia ar fi fost prima existenţă cugetătoare şi eternă, nu ar fi fost numai o fiinţă cugetătoare, eternă şi nemărginită, ci un număr nesfîrşit de fiinţe cugetătoare, finite şi eterne, independente una de alta, cu forţe limitate şi gînduri distincte, şi care nu ar fi putut niciodată să producă acea ordine, armonie şi frumuseţe, ce se găsesc în natură". De aceea, „prima fiinţă trebuie să fie în mod necesar cugetătoare; şi ceea ce a existat înainte de orice lucru, trebuie, în mod necesar, să cuprindă în el toate desăvîrşirile care au putut să existe ulterior", aşa că „urmează în mod necesar că prima fiinţă eternă nu poate să fie materia"[160].

---

[159] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 292.

[160] *Ibidem*, vol. II, p. 234. În fond, raţionamentele de mai sus sînt, cum va dovedi Hume, cu totul nelegitime pentru o concepţie riguros empiristă.

Scanned with OKEN Scanner

Dar la Locke asemenea concluzii berkeleyene în tendința lor nu sînt cu totul definitive, deoarece în cuprinsul aceluiași *Eseu* găsim exprimată și o poziție mai net empiristă și care se apropie sensibil de cea pe care îl vom găsi pe Hume: „senzația ne convinge că există substanțe solide și întinse, iar reflecția că există substanțe care gîndesc... Dar facultățile noastre nu se pot întinde dincolo de aceste idei, așa cum le primim de la izvoarele care le sînt proprii". În această perspectivă, percepțiile sînt granițele absolute ale cunoașterii: „ideile simple pe care le primim pe calea senzației și a reflecției sînt limitele gîndurilor noastre, dincolo de care mintea, orice eforturi ar face, nu este în stare să înainteze măcar cu o iotă; și ea nici nu poate face vreo descoperire, dacă încearcă să pătrundă natura și cauzele ascunse ale acelor idei"[161]. Scepticismul poate fi — prin prisma unui asemenea punct de vedere — singurul rezultat al efortului de a cunoaște *esența* sau *substanța* lucrurilor și *cauza* ideilor noastre. Într-adevăr, Locke consideră că „atunci cînd mintea vrea să privească dincolo de acele idei originare, pe care le dobîndim prin senzație sau reflecție, și să pătrundă în cauza și în modul de producere a lor, noi vedem totdeauna că nu ne descoperă nimic altceva decît propria ei miopie"[162].

Din textele de mai sus reiese limpede că în privința substanței Locke oscilează între cele două tendințe care vor caracteriza concepțiile lui Berkeley și Hume.

*

Semnificativă pentru analiza noastră, pentru că aruncă lumină asupra unor noi aspecte legate de substanță, este modul în care Locke concepe spațiul și timpul.

În polemică directă cu Descartes, pentru care spațiul și materia erau strîns legate, Locke consideră, în con-

---

[161] *Ibidem*, vol. I, p. 293.
[162] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

sens cu Newton, că spaţiul şi materia nu se află în legătură indisolubilă: „existenţa materiei nu este în nici un chip necesară pentru existenţa spaţiului“[163]. Ca atare, el este de părere că materia este finită, spre deosebire de spaţiu, pe care-l consideră infinit; contrar lui Descartes, autorul *Eseului* afirmă existenţa vidului, respectiv, dincolo de marginile corpurilor ar exista un *vacuum*. Pentru a-şi fundamenta această teză, Locke nu ezită să facă apel la un punct de vedere fideist: „Acei care susţin imposibilitatea existenţei spaţiului fără materie trebuie nu numai să considere ceea ce are existenţă corporală ca infinit, dar trebuie, de asemenea, să tăgăduiască lui Dumnezeu puterea de a distruge vreo parte de materie. Presupunem că nimeni nu va contesta că Dumnezeu poate pune capăt oricărei mişcări a materiei şi să ţintuiască toate corpurile într-o linişte desăvîrşită şi într-o stare de repaus complet, ţinîndu-le aşa cît doreşte. Apoi, oricine va recunoaşte că Dumnezeu poate, în timpul unui asemenea repaus universal, să desfiinţeze fie această carte, fie corpul celui care o citeşte, va trebui să admită neapărat posibilitatea unui *vacuum*, căci este evident că spaţiul care era umplut cu părţile corpului desfiinţat va dăinui şi va fi un spaţiu fără corp“[164]. Acest text arată limpede plasarea lui Locke pe o poziţie antiştiinţifică, chiar prerenascentistă, prin reintroducerea unor elemente de arbitrar teologic în explicarea naturii.

Dacă ideea de spaţiu se obţine în concepţia lockeeană prin multiplicarea ideii simple de spaţiu determinat (loc) pînă la conceperea nemărginirii, în schimb ideea de timp are o origine cu totul subiectivă, fiind obţinută prin reflecţie (simţul intern) asupra şirului de idei din minte. Aici se vede cel mai bine că „reflecţia“ conţine importante potenţe de gîndire idealistă.

---

[163] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 201.
[164] *Ibidem*, p. 155.

Scanned with OKEN Scanner

Considerînd timpul ca dimensiune subiectivă a realului, Locke subliniază că „succesiunea constantă şi regulată a ideilor" este „măsura comună şi standardul pentru toate celelalte succesiuni"[165].

Mişcarea reală concură, crede Locke, numai accidental la formarea ideii de succesiune. Ca atare, „am avea în aceeaşi măsură ideea de durată, chiar dacă nu am avea nici o percepţie de mişcare[166].

Desigur, putem fi de acord cu Locke că, lipsiţi de facultatea perceperii, noi n-am putea ajunge niciodată la noţiunea de timp. Dar înseşi percepţiile ne semnalează, în succesiunea lor, o mişcare obiectivă; ca atare, ele nu sînt sursa originară a timpului, ci doar mijlocesc perceperea lui. Că succesiunea ideilor noastre se poate produce şi cînd nu percepem nici o mişcare externă nu dovedeşte altceva decît că şi *eul*, ca funcţie a corpului, se supune universalei legi a mişcării. Subliniem acest lucru, deoarece Locke nu se mărgineşte să ne spună că ideea de timp îşi are originea în succesiunea percepţiilor noastre — ceea ce este adevărat, dar incomplet —, ci el şi conchide că este o eroare a face vreo legătură între timp şi mişcare[167]. În acest fel, Locke identifică esenţa timpului cu perceperea lui. Referindu-se la această problemă pusă de Locke, Leibniz atrage atenţia că schimbarea percepţiilor ne dă prilejul să ne gîndim la timp, dar „timpul este măsura mişcării"[168].

În ceea ce priveşte *infinitatea* spaţiului şi timpului, Locke o concepe ca pe o „progresie fără margini"[169]. Ca atare, el consideră că nu avem o idee „pozitivă" despre infinit, pentru că acesta nu este ceva determinat. Şi aici Locke se află în urma dialecticianului Descartes, ca-

---

[165] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 164.
[166] *Ibidem*, p. 166.
[167] *Ibidem*, p. 167.
[168] G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, II, XIV, § 16.
[169] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 196.

Scanned with OKEN Scanner

re subliniază că nu se serveşte de cuvîntul infinit „pentru a desemna ceva ce numai nu are sfîrşit, ceva ce este negativ şi căruia îi aplic denumirea de indefinit, ci pentru a semnifica un lucru real, care este incomparabil mai mare decît toate acele lucruri care au un sfîrşit"[170]. Deci infinitul, care la Locke pare să fie numai o idee, nu întotdeauna limpede[171], la Descartes este o realitate efectivă.

Dar Locke şi în privinţa spaţiului şi timpului exprimă — ca aproape în toate problemele pe care le discută — pe lîngă idei şi opinii discutabile sau chiar de-a dreptul neştiinţifice, şi păreri care constituie o reală contribuţie la dezvoltarea cunoaşterii. Astfel, nelăsîndu-se derutat de faptul că spaţiul îi apare ca obiectiv iar timpul ca subiectiv, el ajunge să formuleze ideea, paradoxală dacă se ţine cont de aceste premise, dar cu totul justă în esenţa ei, că aceste determinaţii formează o unitate. Prin aceasta, gînditorul englez îşi cîştigă meritul, azi ignorat, de a fi unul dintre primii filosofi moderni care au sesizat legătura strînsă dintre timp şi spaţiu: „extinderea şi durata se îmbrăţişează reciproc şi se cuprind una pe alta, orice parte a spaţiului aflîndu-se în orice parte a duratei şi orice parte a duratei în orice parte a extinderii"[172]. Menţionăm acest lucru pentru a evidenţia din nou cît de des se împletesc la Locke rezolvări judicioase şi chiar anticipări de mare valoare cu afirmaţii hazardate şi subiective în aceleaşi probleme — şi toate acestea într-o deconcertantă lipsă de sistem.

Am evidenţiat devierile idealiste ale lui Locke în privinţa spaţiului şi timpului, pentru că ele subliniază

---

[170] R. Descartes, *Lettre à Clercelier*, Ed. Adam et Tannery, V, 356, Cf. Dan Bădărău, nota 218 la Cartea a II-a a *Eseului*, vol. I, p. 420.

[171] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 199.

[172] *Ibidem*, p. 183.

Scanned with OKEN Scanner

carenţele criticii sale pline de ambiguităţi şi de puncte de vedere divergente în ceea ce priveşte substanţa corporală (materia).

9. John Locke despre relaţia cauzală

John Locke nu insistă în mod deosebit asupra problemei cauzalităţii, dar din felul în care pune problema substanţei putem deduce cu suficientă siguranţă şi felul în care concepe cauzalitatea. În plus, în unele texte, el se referă şi direct asupra acestei relaţii.

În fond, modalitatea epistemologică de abordare a problemei substanţei duce implicit şi la problema cauzalităţii, pentru că relaţia dintre lucruri şi chipul reflectării lor în mintea noastră este totodată o relaţie de la cauză la efect. În această privinţă, Locke consideră esenţa sau substanţa ca fiind cauza *necunoscută* a stării calitative a lucrului sensibil şi, pe planul reflectării acestuia, a senzaţiilor şi ideilor noastre.

Un loc important în *Eseul* lui Locke îl ocupă problema relaţiilor. În această privinţă, Locke menţionează că examinarea obiectelor de către intelect evidenţiază mulţimea relaţiilor obiectului vizat cu lucrurile înconjurătoare. „*Toate lucrurile* — subliniază Locke — *sînt susceptibile de relaţie*“ şi aceste „*relaţii sînt nenumărate*“ şi foarte diverse din punct de vedere calitativ, putînd fi de timp şi loc, de identitate şi diversitate, de cauză şi efect etc.[173]. Reţinem faptul că Locke vede problema relaţiilor ca o problemă majoră a filosofiei. Concepţia sa metafizică şi cu puternice nuanţe subiectiviste l-a împiedicat însă să pună problema în termeni corespunzători şi s-o rezolve în spirit ştiinţific. Locke rămîne

---

[173] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, pp. 303, 342.

Scanned with OKEN Scanner

la evidenţierea numai a relaţiilor exterioare dintre lucruri. Astfel, el ne spune că „relaţia constă în examinarea unui lucru împreună cu altul care îi este exterior" şi că „natura relaţiei constă în raportarea sau compararea a două lucruri unul cu altul . . ."[174]. Deci trebuie să luăm în considerare şi optica mecanicistă care l-a împiedicat să trateze problema relaţiilor în întreaga ei generalitate şi adîncime.

Pozitiv este faptul că Locke acordă un loc privilegiat cauzalităţii în ansamblul relaţiilor. Relaţia cauzală, spune el, este „relaţia cea mai cuprinzătoare, la care iau parte toate lucrurile care există sau care pot exista"[175].

Dar şi în problema cauzalităţii Locke dă soluţii care reprezintă puncte de vedere filosofic opuse. Desigur că acest lucru era inevitabil pentru o filosofie care a rezolvat cum a rezolvat problema substanţei. Fiind atent la modul de reflectare senzorială a raportului cauzal în mintea noastră, Locke pierde din vedere esenţa obiectivă a acestui proces: „putem observa că noţiunile de cauză şi de efect îşi au izvorul în ideile primite pe calea senzaţiei sau a reflecţiei şi că această relaţie, oricît de cuprinzătoare ar fi, se termină pînă la urmă în aceste idei. Căci, pentru a avea ideile de cauză şi de efect, este de ajuns să considerăm că o oarecare idee simplă sau substanţă începe să existe datorită acţiunii alteia, fără a cunoaşte felul acelei acţiuni"[176]. Aceasta concordă întru totul cu afirmaţia lui Locke asupra substanţei: „noi nu avem nici o idee despre ceea ce este substanţa, ci numai o idee obscură şi confuză despre ceea ce face ea". Aşa că este de înţeles că dacă Locke nu s-a putut apăra de inserţia unor puncte de vedere subiectiviste şi chiar teologice în problema substanţei,

---

[174] J. Locke, *op. cit.*, vol. I, pp. 302, 305.
[175] *Ibidem*, p. 305.
[176] *Ibidem*, p. 307.

Scanned with OKEN Scanner

nu putea face acest lucru nici în aceea a raportului cauzal.

Problema cauzalității va fi tratată, în cadrul empirismului, în întreaga ei extensiune, de către D. Hume.

10. John Locke — punct de răscruce în filosofia modernă

Din cele expuse mai sus credem că se desprinde concluzia potrivit căreia filosofia lui Locke reprezintă un veritabil „compromis" teoretic, care redă în mod specific un compromis politic real cu efecte de lungă durată. În consecință, dacă în filosofia lui Locke întîlnim importante elemente pe care filosofia și psihologia materialistă ulterioară le-au preluat și dezvoltat, nu este mai puțin adevărat că în ea găsim și elemente, de valoare filosofică cel puțin egală, care vor sta la baza subiectivismului și scepticismului englez din secolul al XVIII-lea.

Filosofia lui Locke închide în ea poziții opuse, antinomice de gîndire. Locke dă expresie astfel — ca și Kant mai tîrziu — contradicțiilor cunoașterii. El n-a reușit — prin prisma principiilor empirismului nici nu era posibil — să pună aceste poziții opuse în corelația dialectică ce le e inerentă. Unii dintre reprezentanții de frunte ai empirismului contemporan, cum ar fi Russell și Reichenbach, de exemplu, au arătat în mod just că Locke a încercat, fără succes, să combine elemente raționaliste și empiriste[177]. Noi completăm că în opera lui Locke și-au găsit loc și unele convingeri materialiste alături de teze net idealiste.

---

[177] B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, 1953, p. 623; Reichenbach, *Modern Philosophy of Science*, London — New York, p. 140.

Scanned with OKEN Scanner

Datorită expunerii problemelor pe planuri paralele ce nu se pot conexa, Locke va contribui la constituirea a două curente filosofice opuse: idealismul englez și materialismul francez — inițiind totodată psihologia asociaționistă, care se va situa, mai ales prin lucrările lui Hartley și Priestley, pe poziții pronunțat materialiste.

Desigur, filosofia lui Locke nu poate explica singură această polarizare dihotomică a gîndirii europene de după el. Pentru aceasta este necesar ca, pe lîngă diverși factori teoretici din opera lockeeană, care într-adevăr implică potențele unei asemenea bifurcări, să fie luat în considerație întregul complex social-cultural al epocii, pentru a cunoaște cerințele care au pus aceste potențe în mișcare. Se va descoperi pe această cale că în Franța, țară saturată de intelectualism abstract și de misticism ocazionalist, se resimțea în secolul al XVIII-lea nevoia unei gîndiri care să-l repună pe om în contact cu problemele reale ale timpului său. Este adevărat că Pierre Bayle respinsese cu ajutorul scepticismului metafizica abstractă a secolului al XVII-lea, pregătind astfel terenul pentru filosofia materialistă, „dar pe lîngă combaterea negativă a teologiei și a metafizicii secolului al XVII-lea era nevoie de un sistem *pozitiv, antimetafizic*. Era nevoie de o carte care să sintetizeze într-un sistem practica vieții de atunci și să-i dea o bază teoretică. Lucrarea lui *Locke* asupra originii intelectului uman a sosit de dincolo de Canalul Mînecii cum nu se poate mai la vreme. Ea a fost primită cu entuziasm, ca un oaspete mult așteptat“[178]. Se poate pune întrebarea: cum a fost posibil ca o filosofie care dă expresie unui compromis social și, din această cauză, este ea însăși un compromis teoretic, adică un comglomerat de elemente eterogene, să alimenteze o direcție de gîndire atît de străină de orice

[178] K. Marx și Fr. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, București, 1958, pp. 142—143.

Scanned with OKEN Scanner

compromis? Pentru a răspunde unei asemenea întrebări, va trebui să disociem cîteva lucruri. În filosofia franceză din secolul al XVIII-lea, care exprimă tendințele sociale cele mai înaintate ale vremii, nu-și putea face loc nici o idee de compromis pentru simplul motiv că orice compromis devenise istoricește imposibil în Franța acestui timp. Aceasta pentru că aristocrația franceză devenise cu totul parazitară și se demascase astfel ca o forță antisocială. Franța se îndrepta spre un deznodămînt pe care istoria nu mai putea să-l înfăptuiască decît printr-un proces a cărui claritate și stringență se apropia de aceea a silogismului. Concluzia acestui „silogism" social a fost Revoluția Franceză. În vederea acestui deznodămînt era nevoie de o gîndire capabilă să meargă pînă la rădăcina lucrurilor. De aici extraordinarul efort de cunoaștere depus de francezi în acest timp, efort ce a cuprins toate sferele, dar avea drept punct de convergență interesul pentru societate, ce implica nevoia unei soluții care să deschidă perspective progresului. Într-o asemenea situație, este de înțeles că din Locke au fost preluate de marii lui elevi francezi, printr-o selecție judicioasă, elementele pozitive. Russell are dreptate cînd afirmă că filosofia lui Locke și-a făcut drum în Franța mai ales prin doctrina ei politică, fiind purtată de puternicele aripi ale prestigiului lui Newton[179]. Înainte de a îngloba în arsenalul lor teoretic elementele valoroase ale filosofiei engleze, francezii au avut grijă ca în prealabil s-o „civilizeze", făcînd astfel din ea element al propiei lor culturi[180]. Aceasta nici nu era greu; deși polemizează vehement cu Descartes, rar întîlnim în gîndirea lockeeană soluții care să nu fi fost date sau sugerate de către marele gînditor francez. Nu scrisese și Descartes că a simți este „un mod de a gîndi"[181]? Sau chiar că „omul a venit pe lume ignorant"

---

[179] B. Russell, *Op. cit.*, p. 652.
[180] Marx-Engels, *Opere*, vol. 2, pp. 140, 145.
[181] R. Descartes, *Meditationes*, VI.

Scanned with OKEN Scanner

şi că prima cunoaştere a oamenilor se poate explica „foarte clar, dacă se compară fantezia copiilor cu o tablă ştearsă"[182]? Dar lucrul cel mai important în această influenţă exercitată de Locke asupra gînditorilor francezi a fost arta de-a face filosofie într-un mod nespeculativ; adăugînd la aceasta rigoarea gîndirii carteziene şi nemăsuratul lor geniu, ei au făcut din secolul al XVIII-lea un veac specific francez.

*

Cea de-a doua linie a gîndirii europene care se originează la Locke este idealismul lui Berkeley şi scepticismul lui Hume. Filosofia lui Berkeley este un exemplu tipic de gîndire orientată forţat spre afirmarea unor teze cu care argumentele utilizate drept sprijin sînt departe de a fi totdeauna solidare. De aici decurge, în ciuda expresiei limpezi şi frumoase, constituirea unei concepţii care prezintă grave contradicţii în înseşi principiile ei de bază, datorită modului arbitrar de a trage anumite concluzii din premise nepotrivite acestora. Consecvenţa gîndirii lui Hume va limpezi parţial situaţia. În plus, prin aportul filosofului scoţian, filosofia redevine stăpînă pe destinele ei, repudiind tot ce-i este străin. Prin aceasta, Hume pregăteşte gîndirea filosofică pentru etapa ei criticistă.

---

[182] R. Descartes, *Texte alese*, p. 176.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul III

Concepţia lui George Berkeley despre substanţă

1. George Berkeley, fondator al idealismului subiectiv. Raportul dintre subiectivism şi teologie la Berkeley

George Berkeley (1685—1753) este gînditorul care a dezvoltat pînă la consecinţele lor ultime laturile subiectiviste din opera lui Locke, devenind în acest fel fondatorul idealismului subiectiv din filosofia modernă.

Deoarece în opera lui Berkeley întîlnim atît teze idealist-subiectiviste cît şi fideiste, se impune ca, înainte de a supune unei analize mai adînci concepţia filosofului irlandez, să încercăm să arătăm în ce raport se află aceste teze. Dealtfel, pe această temă există o controversă de interpretare a acestui raport. Această controversă este iscată de faptul că solipsismul constituie concluzia ultimă a tezelor idealist-subiectiviste afirmate de Berkeley, ceea ce nu poate să concorde în mod riguros cu principiile teologice prezente şi ele în concepţia acestui filosof. Aceasta este, într-adevăr, o însemnată contradicţie a concepţiei în cauză. Cei mai mulţi cercetători şi istorici ai filosofiei o explică afirmînd că Berkeley a fost nevoit, pentru a „fugi" sau „scăpa" de solipsismul cu care nu s-a putut „resemna", să facă un salt brusc în teologie[1]. După părerea noastră, o asemenea explicaţie contravine adevărului, ea presupunînd existenţa a două etape distincte de constituire a filosofiei lui Berkeley: una în care ar fi fost elaborat idealismul

[1] L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922, p. 462; *Istoria filosofiei moderne*, Bucureşti, 1937, vol. I, p. 388; *Istoria filosofiei* (trad. din limba rusă), Bucureşti, 1958, vol. I, p. 381.

Scanned with OKEN Scanner

subiectiv şi a doua în care Berkeley, aflat în faţa concluziilor solipsiste pe care acest idealism le implică, ar elabora o concepţie idealist-teologică pentru a scăpa de asemenea concluzii; or, în realitate, tezele teologice nu apar în concepţia berkeleyeană ulterior celor subiectiviste, ci, dimpotrivă, am putea spune că ele premerg şi constituie urzeala pe care se brodează acestea din urmă. Este adevărat că alăturarea unor teze subiectiviste şi teologice duce la un sistem inconsecvent, iar „inconsecvenţa proprie acestui sistem trebuie s-o preia iarăşi Dumnezeu, albia cea mare..."[2], dar idealismul teologic nu survine la Berkeley doar în mod accidental, pentru a rezolva unele dificultăţi teoretice pasagere, ci el constituie, de la început şi pe întregul parcurs al desfăşurării ei, baza şi textura intimă a întregii opere. Subiectivismul, deşi element esenţial al concepţiei berkeleyene, reprezintă totuşi numai o latură subordonată faţă de teologie. Din fiecare pagină scrisă de filosoful irlandez reiese acest lucru. În elaborarea concepţiei sale, Berkeley a pornit de la teologie şi a rămas continuu în cadrul ei. Analiza lucrărilor lui Berkeley, inclusiv a *Caietului de note* (Common Place Book) întocmit în perioada de formare (în anii 1702—1710)[3], impune concluzia că idealismul subiectivist berkeleyean reprezintă numai un instrument folosit pentru a fortifica teologia, al cărei apărător permanent este Berkeley. „Încă din prima sa tinereţe — notează Höffding, referindu-se la cele scrise de Berkeley în Common Place Book — el concepe ideile fundamentale ale filosofiei

---

[2] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Bucureşti, 1964, vol. II, p. 536.

[3] În acest *Common Place Book* se afirmă: „Nu există corpuri în afara spiritului, adică corpuri nepercepute"; „Ceea ce ne afectează simţurile trebuie să fie ceva gînditor, deoarece ceea ce nu gîndeşte nu poate să subziste"; „cauza tuturor fenomenelor naturii este numai Dumnezeu" (cf. Jean Didier, *Berkeley*, Paris, 1911, pp. 12—16).

Scanned with OKEN Scanner

sale[4]. Impulsul elaborării acesteia trebuie să fi fost sentimentul de insatisfacţie resimţit de tînărul seminarist în faţa explicaţiilor teologice curente. Berkeley nu este un spirit neliniştit — cum au fost atîţia călugări medievali sau renascentişti — în căutarea certitudinilor, nu este nici un spirit liber care caută o explicaţie lumii. El e un fiu credincios al bisericii şi vrea doar să întărească cu noi argumente explicaţia pe care aceasta o dă. El nu pune dogma în discuţie, ci-i caută un sprijin. Deoarece acest sprijin nu-l pot da datele *obiective* ale ştiinţei, el îl caută şi-l găseşte în *subiectivism*. Textele ne constrîng să apreciem şi noi că filosofia lui Berkeley este „idealism obiectiv"[5] de nuanţă teologică, „foarte apropiat de idealismul lui Malebranche"[6], dar cu pronunţate note caracteristice ieşite din utilizarea subiectivismului ca mijloc de revitalizare a credinţei grav primejduită de ştiinţa şi filosofia materialistă. Nu este exagerat să afirmăm că Berkeley este un medieval modern; oricine îi citeşte lucrările nu poate ocoli constatarea că la el filosofia redevine *ancilla theologiae*[7].

•

În privinţa condiţiilor social-istorice, care în explicarea concepţiei lui Locke joacă un rol de prim ordin şi sînt cu totul indispensabile — situaţia socială şi filosofia lui fiind asemenea unor oglinzi aflate faţă în faţă şi care se reflectă şi se întregesc reciproc, fiecare constituind un fel de comentariu al celeilalte —, la Berkeley (şi apoi la Hume) aceste condiţii îşi pierd, în economia explicaţiei, dar nu în existenţa lor de fapt, mult din greutate. Aceasta se datoreşte, fără îndoială,

[4] H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, Félix Alcan, 1908, p. 436.
[5] V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, în *Opere*, vol. 14, p. 21.
[6] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, p. 534.
[7] Şi Jean Didier apreciază că la Berkeley filosofia e o *ancilla theologiae* (*Op. cit.*, p. 67).

Scanned with OKEN Scanner

faptului că în mare măsură filosofia lui Berkeley nu face decît să preia, să expliciteze şi să dezvolte elementele subiectiviste deja prezente în filosofia lui Locke. Concepţia lui Berkeley şi lupta sa intransigentă împotriva liber-cugetătorilor se explică suficient din punct de vedere social prin apartenenţa sa la tagma preoţimii catolice — în ierarhia căreia ajunge la rangul de episcop — şi prin afinităţile sale, moştenite din familie, dar dictate şi de interesele bisericii catolice, faţă de dinastia Stuarţilor. Pe aceste coordonate sociale se înscrie promovarea de către Berkeley, permanent şi la un înalt grad de fidelitate, a punctului de vedere religios. Influenţa lui Locke sau a lui Malebranche şi propriile-i calităţi de gînditor de mare fineţe şi pătrundere explică restul, adică specificul filosofiei sale.

*

Filosofia lui Berkeley se află expusă, în ceea ce are ea principal şi original, în primele sale trei lucrări: *Essay towards a New Theory of Vision* (Eseu cu privire la o nouă teorie despre vedere) (1709), *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (Tratat privitor la principiile cunoaşterii umane) (1710) şi *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (Trei dialoguri între Hylas şi Philonous) (1713). Dintre aceste lucrări, cea mai semnificativă este *Tratatul privitor la principiile cunoaşterii umane*, deoarece cuprinde toate elementele esenţiale ale gîndirii berkeleyene; *Eseul* este o lucrare pregătitoare, cu caracter mai ales ştiinţific şi important pentru istoria psihologiei, întrucît aduce unele elemente noi în explicarea reprezentărilor noastre vizuale, iar *Dialogurile* nu fac decît să expliciteze şi să adîncească tezele de bază din *Principii*. Lucrările redactate ulterior, cum ar fi *Alciphron* (1733), *Analyst* (1734) sau *Siris* (1744) reiau problemele din primele lucrări, dîndu-li-se însă, mai ales în *Siris*, o interpretare cu pronunţate note neoplatonice şi mistice.

Scanned with OKEN Scanner

Operele lui Berkeley sînt scrise cu limpezime şi eleganţă stilistică, iar poziţia sa idealistă este afirmată fără echivoc. În această privinţă, Berkeley este un filosof de factură clasică, ceea ce-l distinge de urmaşii săi subiectivişti.

*

2. Negarea valorii cognitive a ideilor abstracte. Obiectul cunoaşterii

Opera lui Berkeley este îndreptată programatic, după cum însuşi autorul ei ne avertizează în mod repetat, împotriva materialiştilor, scepticilor şi liber-cugetătorilor. În prefaţa *Dialogurilor* se subliniază apăsat şi motivul acestei lupte neîncetate purtate de întemeietorul idealismului subiectiv. Aici el arată că distincţia pe care o fac filosofii între natura reală a lucrurilor şi ceea ce cade sub simţurile noastre generează scepticism şi paradoxuri, din care-şi trag ideile ateii şi liber-cugetătorii, atît de „nesupuşi îngrădirilor — fie ale logicii, fie celor ale religiei sau guvernului“[8]. Evident, Berkeley este un gînditor conformist, adept al ordinii stabilite — terestră sau divină — pentru apărarea căreia el caută noi argumente. Pentru a-şi îndeplini sarcina pe care şi-o asumă, gînditorul irlandez întreprinde cunoscuta critică a noţiunii de *materie* sau *substanţă corporală* (*Matter* or *corporeal substance*).

Strategia generală folosită de Berkeley este în linii mari următoarea:

---

[8] George Berkeley, *Oeuvres choisies*, Paris, 1895, vol. I, p. 126. În acest volum sînt cuprinse, în tălmăcire franceză, operele: *Eseu cu privire la o nouă teorie despre vedere* (pp. 1—120) şi *Trei dialoguri între Hylas şi Philonous* (pp. 121—284). În continuare vom nota numai volumul.

Scanned with OKEN Scanner

a) „materia sau substanța corporală" de care vorbesc filosofii este o simplă idee generală abstractă; este imposibil ca abstracția să ajungă la ceva general, abstracția deci nu are valoare de cunoaștere; de unde rezultă că ideile abstracte sînt construcții arbitrare, deci simple cuvinte; cuvintele nu exprimă nimic determinat, deci nici cuvîntul de materie sau substanță corporală nu exprimă nimic determinat, pozitiv;

b) cînd percepem un obiect, noi percepem doar însușiri sensibile, nu percepem nimic general; ceea ce percepem este singurul existent; ceea ce nu percepem nu există; ca atare nu există nimic general — deci nici materia.

Prin urmare, punctul de vedere net empirist-subiectivist, sprijinit pe doctrina nominalistă a negării valorii de cunoaștere a ideilor abstracte generale este pîrghia principală folosită de Berkeley contra materialismului și a științei.

Berkeley își începe critica printr-o analiză empiristă a procesului de cunoaștere, respectiv a modalității formării ideilor *abstracte*. Această critică se găsește consemnată mai ales în *Introducerea* la *Principii*, dar ea este implicată în întreaga operă.

Filosoful irlandez este convins că prin critica pe care o face procedeului abstractizării el *dovedește* falsitatea principiilor care stau la baza concepțiilor pe care le combate. Și de fapt această critică a cunoașterii este un element de bază al concepției sale antimaterialiste. În efortul său de respingere a materialismului și de căutare de noi temeiuri pentru teologie, Berkeley își propune mai întîi să arate *lipsa de conținut* a noțiunilor abstracte elaborate de știință și filosofie, în special a noțiunii de materie sau substanță corporală.

Întreprinzînd această critică, filosoful irlandez se lovește mai întîi de teza lockeeană asupra limitelor naturale ale facultăților noastre de cunoaștere. Berkeley găsește că acest „scepticism" este inacceptabil și lipsit de

Scanned with OKEN Scanner

temei. El consideră că „filosofii" au afirmat că ignoranţa noastră este incurabilă pentru că ei au pornit de la premisa existenţei unor limite ale facultăţilor noastre de cunoaştere. Or, spune Berkeley, dificultăţile cercetării adevărului nu izvorăsc din vreo „imperfecţiune naturală" a intelectului nostru şi nici din vreo „obscuritate sau dezordine" a lucrurilor, ci din „principiile false" prin prisma cărora sînt judecate fenomenele[9]. În consecinţă, cauza principală a erorilor şi incertitudinilor existente în aproape toate domeniile cunoaşterii ar fi „opinia că mintea are capacitatea de a forma *idei abstracte* sau noţiuni ale lucrurilor"[10].

Ne putem întreba care este motivul pentru care Berkeley ţine să respingă atît de net teza lui Locke asupra limitelor naturale ale posibilităţilor noastre de cunoaştere, de vreme ce, în fapt, o reafirmă atunci cînd subliniază că mintea noastră este lipsită de capacitatea de a elabora noţiuni abstracte? Pentru a prinde tîlcul acestei poziţii a lui Berkeley, trebuie s-o corelăm nu numai cu maniera întîlnită la mulţi filosofi de a nega principii ale înaintaşilor pe care ei înşişi le folosesc, dar şi cu ţintele urmărite de viitorul episcop de Cloyne. „Scepticismul" lockeean nu era lipsit de unele capcane pentru religie. Considerînd că noi nu putem cunoaşte substanţa lucrurilor din cauza unor limite naturale ale minţii noastre, Locke lăsa deschisă problema existenţei acestei substanţe. De aceea, sesizînd pericolele pe care le implică o asemenea teză pentru religie, Berkeley nu se poate mărgini să arate că *noţiunea* de substanţă materială este lipsită de temei datorită limitelor intelectului, ci el este interesat să nege însăşi *existenţa* acestei substanţe. Prin urmare, diferenţa dintre Locke şi Berkeley

---

[9] George Berkeley, *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge*, Britannica Great Books, vol. 35, 1953, p. 405 (Introduction, § 4). În continuare vom nota numai *Principles*.

[10] G. Berkeley, *Principles* (Introduction, § 6), p. 406.

Scanned with OKEN Scanner

constă în faptul că, în timp ce Locke, respingînd de pe poziţii empirist-nominaliste noţiunea de substanţă materială, lăsa să subziste presupunerea că *există* un substrat incognoscibil al lucrurilor, Berkeley îşi propune să dovedească însăşi *inexistenţa* unui asemenea substrat. El respinge această noţiune, afirmînd că este cu totul lipsită de obiect. Observăm aici că mersul gîndirii lui Berkeley este oarecum opus celui lockeean, dar foarte potrivit pentru ceea ce urmăreşte el. Şi el afirmă că intelectul n-are capacitatea de a ajunge la esenţă prin abstractizare, dar — spune el — aceasta se întîmplă pentru că nu există o asemenea esenţă, pentru că nu există nimic ce ar fi în afara senzaţiilor noastre. Ca atare, noţiunea de materie, această construcţie „arbitrară şi confuză a filosofilor" este lipsită total de valoare cognitivă. Astfel, dacă Locke este constrîns de principiile gîndirii sale empiriste să tragă concluzii sceptice în privinţa cunoaşterii substanţei, Berkeley face în mod deliberat din empirism un instrument al infirmării existenţei materiei*.

Teza negării capacităţii de abstractizare a intelectului joacă în opera lui Berkeley un rol esenţial, rol care se explică pe deplin prin corelarea ei cu teza fundamentală a filosofiei berkeleyene, şi anume cu teza definirii existenţei prin percepere — de care ne vom ocupa mai departe. Singura formă de abstracţie admisă de Berkeley se reduce la separarea părţilor dintr-un întreg. Ca atare, calităţile unui lucru nu pot fi separate nici mintal măcar, şi deci nu se poate forma o noţiune generală prin procedeul abstractizării[11]. Berkeley opinează că „se pare că un cuvînt devine general prin folosirea

---

* P. Comarnescu are dreptate să observe că teoriile lui Berkeley „nu au fost cu adevărat dezinteresate" şi că „citindu-i opera ai la tot pasul impresia că e un mijloc de combatere a ateismului, materialismului şi scepticismului..." (*Istoria filosofiei moderne*, Bucureşti, 1937, vol. I, pp. 384—385).

[11] G. Berkeley, *Principles*, p. 407 (Introd., § 10).

Scanned with OKEN Scanner

lui ca semn nu al unei idei generale abstracte, ci al mai multor idei particulare . . .“[12].

Berkeley îl critică pe Locke în privința ideilor abstracte, făcînd referire la unele afirmații ale lui Locke, cum ar fi aceea potrivit căreia „cuvintele devin generale prin întrebuințarea lor ca semne de idei generale“ sau aceea că la copii ideile generale abstracte apar treptat, datorită practicii de gîndire. Polemica lui Berkeley este îndreptățită doar pentru faptul că Locke se exprimă inconsecvent și în această privință. Altfel, Locke nu se deosebește în această problemă de Berkeley, respectiv și el, ca și Berkeley, este supus iluziei nominaliste că ideea generală este un simplu nume, nefiind elaborată prin abstragerea esenței din particular. Identitatea celor doi gînditori în privința abstracției e probată de următoarea afirmație a lui Berkeley: „eu nu neg în mod absolut că există idei generale, ci numai că există idei generale *abstracte* . . . eu cred că trebuie să recunoaștem că o idee care, considerată în sine, este particulară, devine generală prin folosirea ei pentru a reprezenta sau a înlocui toate celelalte idei particulare de același fel“[13].

Nici Locke nu afirmă altceva. Totuși, Berkeley își dezvoltă în continuare în așa fel teoria sa a negării abstractizării, încît, din punctul său de vedere, este îndreptățit să se delimiteze de Locke. Anume, atît Locke cît și Berkeley admit numai abstragerea, separarea părților unui întreg; ambii afirmă de asemenea că generalul nu poate fi *separat de particular*. Berkeley însă consideră că *nici percepția nu poate fi separată de obiect*, ceea ce la Locke nu mai găsim. Berkeley afirmă că, așa cum el nu poate *concepe* ceva general *distinct* de particular (prin urmare, Berkeley nu neagă doar că pe planul existenței generalul nu poate fi separat de particular, ceea

---

[12] *Ibidem*. (§ 11).
[13] *Ibidem*, p. 408 (Introd., § 12).

Scanned with OKEN Scanner

ce este adevărat, dar el neagă o asemenea distincţie şi pe plan conceptual, ceea ce nu mai corespunde adevărului), tot astfel nu poate concepe ceva care ar exista independent de perceperea lui: „capacitatea mea de a concepe sau de a imagina nu depăşeşte posibilitatea existenţei sau percepţiei reale. Deci, aşa cum îmi este imposibil să văd sau să simt ceva în afara unei senzaţii reale despre acel lucru, tot astfel îmi este imposibil să concep cu gîndurile mele vreun lucru sau obiect sensibil distinct de senzaţia sau percepţia lui“[14]. Aici este foarte evident sensul criticii lui Berkeley la adresa abstractizării. El neagă existenţa unei capacităţi de abstractizare pentru a putea respinge mai uşor conceptele abstracte care fac referire la lumea materială. De pe o asemenea poziţie se afirmă că are existenţă, şi deci sens, numai ceea ce ţine de senzaţie; orice noţiune abstractă este astfel declarată fără sens, deci şi noţiunea de materie. Berkeley a intuit faptul că admiterea abstracţiei în cunoaştere duce implicit la admiterea esenţei, substanţei obiective, iar pentru a nega concepţia ce admite existenţa obiectivă trebuie să se nege abstracţia ştiinţifică şi să se rămînă la particularul senzorial. Vedem astfel cum teoria negării abstracţiei se conexează strîns cu cea a definirii existenţei prin percepere. Pentru a infirma materialismul, Berkeley a găsit deci nimerit să arate mai întîi că însuşi *procedeul logic* de formare pe baza abstractizării a ideilor generale este nelegitim şi deci că noţiunile obţinute astfel sînt lipsite de valoare cognitivă, sînt simple cuvinte. Aici Berkeley dă peste o problemă semnalată şi de Locke, a legăturii dintre cuvinte şi idei. Berkeley consideră că sursa „falsei“ doctrine despre abstracţie trebuie să fie limbajul, care dă iluzia că fiecare cuvînt ar reprezenta o idee generală. Deoarece consideră că existenţa ideilor abstracte este imposibilă, el afirmă că numele (cuvintele) generale sînt

[14] *Ibidem*, p. 414 (§ 5).

Scanned with OKEN Scanner

lipsite de o semnificaţie bine determinată, pentru că ele „toate, fără deosebire, semnifică un mare număr de idei particulare“[15]. În consecinţă, noi nu trebuie să căutăm cuvintelor ideile abstracte care le-ar corespunde. Cunoaşterea acestui fapt, consideră Berkeley, scuteşte pe om de multe rătăciri şi trudă zadarnică. Cine ştie că „nu are decît idei *particulare*, nu-şi va mai bate zadarnic capul să descopere sau să conceapă idei abstracte pe care să le asocieze cuvintelor“[16]. Berkeley ne invită deci să rămînem la *idei particulare*. Cum ideile particulare sînt identice cu percepţiile, invitaţia este cît se poate de limpede.

Textele pot da uneori de înţeles că Berkeley respinge abstractul, deoarece ar fi o imagine unilaterală, deci deformată. Dar în fond el îl respinge de pe poziţiile celui care refuză operaţiilor raţionale *orice* valoare gnoseologică. Aceasta are legătură şi cu teza potrivit căreia intelectul e pasiv în cunoaştere şi pe care Berkeley o preia de la Locke, teză care concordă cu mai vechea poziţie teologică a pasivităţii omului — deci şi a gîndirii lui — în raport cu activitatea divină. Postularea acestei pasivităţi a intelectului se corela perfect cu scopul urmărit de Berkeley, acela de a respinge, ca nelegitime, conceptele abstracte ale ştiinţei şi ale filosofiei materialiste şi raţionaliste elaborate de intelect.

Berkeley pretinde că el respinge generalul în numele particularului şi abstractul în numele concretului; dar aceasta nu-l duce la depăşirea mecanicismului şi a modului de gîndire metafizic inerent acestuia, ci, dimpotrivă, îl trage înapoi spre un nominalism pe care cunoaşterea îl depăşise ferm. Acest nominalism, prin însăşi dialectica dezvoltării premiselor sale, este totodată şi un extrem subiectivism. Dacă nominalismul cuprindea la cei mai înaintaţi gînditori scolastici (W. Occam,

---

[15] G. Berkeley, *Principles*, p. 410 (§ 18).
[16] *Ibidem*, pp. 411—412 (§ 24).

Scanned with OKEN Scanner

Duns Scot etc.) un profund filon materialist şi era îndreptat polemic împotriva „realismului", nominalismul berkeleyean este puternic ancorat în subiectivism şi astfel total golit de un asemenea conţinut şi este îmbinat, progresiv, într-un mod ce pare paradoxal, dar pe deplin explicabil, avînd în vedere calitatea de teolog a lui Berkeley, cu poziţii ale „realismului" de tip platonic. „Fenomenele — spune Berkeley în *Siris* — nu sînt la drept vorbind decît aparenţe care se înfăţişează sufletului"[17].

*

Un interes deosebit, pentru că este revelator pentru concepţia de ansamblu a lui Berkeley — cît şi pentru modul în care vede el substanţa —, prezintă problema obiectului cunoaşterii, aşa cum o pune însuşi autorul *Principiilor*. Pentru Berkeley, întregul obiect al cunoaşterii se reduce la senzaţii, pe care el le numeşte „idei". „Pentru oricine aruncă o privire asupra *obiectelor* cunoaşterii omeneşti este evident că ele sînt sau idei întipărite actual în simţuri, sau idei percepute prin observarea pasiunilor şi operaţiilor noastre mintale, sau, în sfîrşit, idei formate cu ajutorul memoriei şi imaginaţiei prin compunerea, separarea sau simpla reprezentare a acelor idei originare percepute în modurile de mai sus"[18]. Spre deosebire de Locke, care se exprimă în cuvinte asemănătoare asupra obiectului cunoaşterii, dar care în privinţa senzaţiilor propriu-zise afirmă că acestea presupun cauze exterioare, Berkeley consideră că în afara ideilor nu există decît mintea care le percepe[19]. În acest fel, autorul *Principiilor* tinde să identifice, sofistic, existenţa „ideilor" cu existenţa în general. În această privinţă este edificatoare sublinierea sa: „ceea

[17] G. Berkeley, *Siris*, § 251, cf. Georges Lyon, *L'idéalisme en Angleterre en XVIII-e siècle*, Paris, Félix Alcan, 1888, p. 348.
[18] G. Berkeley, *Principles*, p. 413 (§ 1).
[19] *Ibidem* (§ 2).

Scanned with OKEN Scanner

ce se afirmă despre existența absolută a lucrurilor necugetătoare, fără nici o relație cu faptul de a fi percepute, pare a fi complet inexplicabil. Existența (*esse*) lor constă în a fi percepute (*percipi*) și nu este posibil ca ele să aibă vreo existență în afara minților sau existențelor cugetătoare care le percep"[20].

În această teză fundamentală a concepției berkeleyene găsim punctul de plecare pentru mai toate filosofiile subiectiviste ulterioare, mai ales a celor de nuanță pozitivistă, fie că se ignoră această descendență — cum se întîmplă la Mach și Avenarius[21] —, fie că e recunoscută deschis, cum este cazul cu James[22].

De pe pozițiile subiectivismului extrem pe care-l inaugurează, Berkeley nu se sfiește să incrimineze drept „stranie" concepția potrivit căreia „casele, munții, rîurile, într-un cuvînt toate obiectele sensibile, au o existență naturală sau reală, distinctă de aceea care constă în a fi percepută de inteligență"[23]. Și această concepție despre existența obiectivă este pusă de Berkeley în legătură cu concepția care recunoaște minții noastre capacitatea de abstractizare. Existența în afara minții — afirmă el — fiind cu totul neinteligibilă, „implică întreaga absurditate a abstracției . . ."[24].

Dacă obiectul cunoașterii se confundă cu „ideile", respectiv cu senzațiile și percepțiile, atunci ce poate fi cunoașterea pentru Berkeley? Autorul *Principiilor* respinge opinia că perceperea este o relație între subiectul percepător și obiectul perceput. B. Russell notează că, deoarece gînditorul irlandez crede că *eul* este o substanță, el ar fi putut perfect să admită această teză[25].

---

[20] *Ibidem* (§ 3).
[21] Cf. V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere*, vol. 14, cap. I, § 1—2.
[22] W. James, *Le Pragmatisme*, Paris, 1912, pp. 60. 63.
[23] G. Berkeley, *Principles*, p. 413 (§ 4).
[24] *Ibidem*, p. 414 (§ 6).
[25] B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, 1953, p. 666.

Scanned with OKEN Scanner

Credem că Berkeley n-o face tocmai pentru că el urmăreşte ca odată cu afirmarea *eului* să infirme existenţa materiei, acest element de bază în orice cunoaştere veritabilă. Negînd existenţa obiectului propriu-zis, rămîne numai subiectul cu percepţiile lui. În acest fel, cunoaşterea încetează să mai fie o veritabilă relaţie între subiect şi obiect, respectiv între conştiinţă şi lumea reală; prin aceasta, redusă la un simulacru de relaţii intersubiective, cunoaşterea este în fond anulată. Lipsind suportul obiectivităţii, ştiinţa devine imposibilă. „Berkeley admite deosebirea dintre fiinţa pentru-sine şi modul-de-a-fi-altceva, dar şi această deosebire cade în eu" — remarcă Hegel[26].

Şi Descartes porneşte în analizele sale filosofice de la subiect, de la *eu*. Dar pentru părintele raţionalismului modern aceasta nu reprezintă decît momentul iniţial al logosului cunoaşterii, punctul de plecare care trimite cu necesitate spre alt-ceva-ul său, spre lumea externă, spre univers. Îndoiala carteziană este puntea care duce de la conştiinţa *eului* la cunoaşterea obiectului real. Această îndoială — nu sceptică, subliniază apăsat Descartes, ci una ce converge spre certitudine, care este deci doar metodologică[27] — izvorăşte din însăşi relaţia de cunoaştere, care nu e alta decît relaţia dintre *eu* şi lume; incertitudinea este expresia iniţială a raportului prin care se dezvăluie, în cadrul procesului cognitiv pe care-l propulsează, cei doi termeni ai săi — este deci orientată spre atingerea certitudinii*. Îndoiala car-

---

[26] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Bucureşti, 1964, vol. II, p. 534.

[27] R. Descartes, *Discurs asupra metodei*, Bucureşti, 1957, pp. 58—59.

* Gaston Bachelard are dreptate să considere incertitudinea ca mai importantă decît însăşi certitudinea. Prima este element propulsor al spiritului şi totodată probă şi contra „dogmatismului" certitudinii. Numai jocul dialectic incertitudine-certitudine duce la apariţia a noi valori spirituale.

Scanned with OKEN Scanner

teziană ne apare astfel ca moment prim al cunoașterii și ca întîiul produs al tensiunii imanente raportului dintre subiect și obiect, raport dialectic și nu analitic. S-a reproșat lui Descartes că derivă existența din gîndire. După părerea noastră, aceasta este o interpretare cu totul eronată a concepției carteziene. Într-un studiu de înaltă ținută[28], prof. D. D. Roșca emite, cu titlu de ipoteză, părerea extrem de plauzibilă că la Hegel raportul gîndire-natură nu trebuie înțeles ca o derivare analitică a ultimului termen din primul, ci ca o corelare dialectică a lor. Cred că sîntem îndreptățiți ca, în privința lui Descartes[29] de această dată, să interpretăm aceeași relație dintre gîndire și existență ca dialectică, fiind astfel vorba nu de o extragere a existenței din gîndire, ci de o trecere pe planul cunoașterii a ființei gînditoare de la actul și produsul ei, gîndirea, la obiectul acesteia, existența. În acest fel, *eul* cartezian ne apare ca element și totodată oglindă a universului real. Îndoiala, neliniștea *eului* arată limpede că adevărul, cunoașterea nu rezidă în subiect, ci tocmai în raportarea acestuia la obiectul real. Așa se și explică de ce *eul* cartezian, mînat de îndoială, este larg deschis spre lume, se corelează necontenit cu existența, de la care își trage temeiurile și sensul propriu. Jean Wahl observă pe drept că la Descartes, contrar aparențelor, teoria metodei nu este „decît continuarea teoriei despre realitate“[30].

Această referire asupra lui Descartes are scopul să evidențieze mai bine particularitatea poziției lui Berkeley și să preîntîmpine eventualele apropieri ce s-ar putea face între cei doi gînditori. Că, pornind de la Descartes, Malebranche ajunge la o concepție înrudită cu cea a lui Berkeley, aceasta este o altă problemă.

---

[28] D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel*, București, 1967.
[29] D. D. Roșca, eseul „Rațional și irațional“, partea despre Descartes, în *Studii și eseuri filosofice*, București, 1970, pp. 135—137.
[30] Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, 1962, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

Cînd Berkeley pune problema cunoașterii, aceasta se dezvăluie imediat ca o falsă problemă. La el, cunoașterea nu semnifică neliniște și nemulțumire a spiritului pentru starea sa de ignoranță și, de aici, efort, proces ce tinteşte cunoașterea propulsat de necesitățile acțiunii. Pentru filosoful irlandez, cunoașterea este o simplă înregistrare a percepțiilor, a „faptelor" ce alcătuiesc experiența senzorială. Ținînd totul de *eu*, totul este ușor de înțeles, nimic nu suscită probleme. Discipolul lui Berkeley, W. James, explică de ce prin prisma unei filosofii subiectiviste cunoașterea încetează să mai fie reală. Considerînd „experiența pură" ca „element primitiv" al lumii, filosoful american afirmă că subiectul și obiectul nu sînt altceva decît această experiență „privită sub un dublu aspect". De aceea, „întreaga problemă a modului în care «un» lucru poate cunoaște pe «altul» încetează cu totul să fie o problemă reală într-o lume în care însuși «altul» este o iluzie"[31]. Dealtfel, aceasta este și părerea lui Berkeley, care, punînd în paralelă pe cei „tulburați de îndoieli și dificultăți" și „masa incultă a omenirii care merge pe marea cale a liniștitului bun-simț (common sense)", afirmă că ultimii sînt pe calea adevărului și „sînt în afara oricărei primejdii de a deveni sceptici"[32]. Această concluzie concordă cu empirismul radical al lui Berkeley, care identifică în mod subiectivist percepția cu obiectul ei. E oarecum reversul identificării pe care o efectua materialismul naiv antic între aceiași termeni, considerînd percepția ca un obiect material în miniatură, copie a obiectului propriu-zis. La antici era o identificare doar de natură: și obiectul și percepția erau materiale, dar cu totul distincte. La Berkeley, identificarea e totală, obiectul și percepția lui sînt identice nu numai în ceea

---

[31] W. James, *Essays in radical Empiricism*, New York, 1912, pp. 23, 60; citat de Harry K. Wells, în *Pragmatismul — filosofie a imperialismului*, București, 1958, pp. 134, 137.

[32] G. Berkeley, *Principles*, p. 405 (§ 1).

Scanned with OKEN Scanner

ce privește natura lor, subiectivă, ci și pe planul existenței ca atare: nu există decît percepția. Această percepție, respectiv „complex de idei", se numește și obiect. Sprijinit pe o asemenea interpretare subiectivistă a raportului dintre percepție și obiect, interpretare care anulează acest raport, Berkeley va căuta să arate că o veritabilă noțiune despre materie este imposibil de elaborat, iar cînd este elaborată, aceasta nu poate fi decît un simplu produs al imaginației.

*

3. George Berkeley despre natura calităților lucrurilor. Lucrurile ca „asociații de idei"

Pentru a infirma valoarea cognitivă a categoriei de materie, Berkeley a întocmit și o teorie — tot subiectivistă, desigur — despre *calități*. Ca și în problema abstractizării, și aici Locke a fost principala sursă de inspirație. Berkeley a știut, cu o abilitate rară, să profite la maximum de șovăielile lui Locke în interpretarea complexelor relații dintre lucruri și calități, dintre calitățile înseși, precum și dintre calități și percepții.

În vederea argumentării tezei că noțiunea de substanță materială nu are nici un corespondent real, Berkeley va „valorifica" mai întîi elementele subiectiviste implicate în concepția lui Locke despre calitățile *secundare*. Locke afirmase că aceste calități nu există ca atare în realitate, ele fiind efecte ale unor cauze neasemănătoare lor; lăsîndu-se furat de această neasemănare, filosoful englez era adesea tentat să considere calitățile secundare ca simple senzații. Preluînd această idee, filosoful irlandez va afirma ca un lucru stabilit și recunoscut de *toți* filosofii că asemenea calități sînt iden-

Scanned with OKEN Scanner

tice cu senzaţiile noastre* şi deci ele n-ar putea să aibă nici o existenţă în afara minţii noastre.

În primele sale două lucrări — *Noua teorie asupra vederii* şi *Principiile cunoaşterii umane* — Berkeley nu s-a ocupat în mod sistematic de calităţile secundare ale lucrurilor, considerînd probabil că natura subiectivă a acestora nu necesită o argumentare specială. Aceasta nu înseamnă însă că anumite argumentări au lipsit cu totul în această privinţă, ci numai că accentul principal a căzut asupra altor probleme, cu deosebire asupra calităţilor primare, a căror natură obiectivă nu fusese pusă la îndoială înaintea lui Berkeley. Dar, numai la puţin timp de la apariţia *Principiilor,* Berkeley simte nevoia să reia problema calităţilor — şi primare şi secundare — şi să-i dea o tratare sistematică, reluînd şi îmbogăţind vechile argumentări. Aşa se face că în 1713 apare lucrarea *Trei dialoguri între Hylas şi Philonous,* consacrată în special acestei probleme.

Dialogurile, cum arată şi titlul, sînt susţinute de două personaje, Hylas şi Philonous. Hylas, reprezentantul în *Dialoguri* al mentalităţii spontan materialiste, este la început convins de existenţa obiectivă a materiei şi a calităţilor lucrurilor, inclusiv a calităţilor secundare „*A exista* este un lucru şi a fi *perceput* este altceva" — spune el[33] —, dar sfîrşeşte prin a fi convins de către Philonous, care-l reprezintă pe însuşi Berkeley, de contrariul.

Dialogurile fac mai întîi o analiză a *calităţilor secundare.* Demonstraţia decurge succesiv pe grupe de calităţi. Philonous-Berkeley îşi începe argumentările asupra calităţilor de *cald* şi *rece.* El afirmă că „frigul şi căldura

---

* Berkeley ignoră voit faptul că filosofii care împart calităţile lucrurilor în primare şi secundare (ca, de exemplu, Democrit, Aristotel, Galilei, Descartes şi chiar Locke) nu au negat, în ciuda unor impreciziuni ce apar uneori la unii dintre ei în tratarea acestei probleme gingaşe, natura obiectivă a calităţilor secundare.

[33] G. Berkeley, *Oeuvres choisies,* vol. I, p. 136.

Scanned with OKEN Scanner

sînt doar senzaţii care există în spiritul nostru"[34] şi susţine aceasta prin două argumente, ambele preluate de la Locke. Primul argument constă în faptul că o mare căldură percepută de noi este o durere, iar durerea, fiind o percepţie, nu poate exista decît în mintea care o percepe[35]. Pentru frig, demonstraţia lui Berkeley este identică cu cea asupra căldurii. Al doilea argument porneşte de la experienţa introducerii celor două mîini într-un vas cu apă aflată la o temperatură intermediară faţă de temperatura celor două mîini. Acest argument este întărit de principiul potrivit căruia o teorie nu poate fi adevărată dacă antrenează o absurditate. Deoarece ar fi absurd să se considere că apa este în acelaşi timp şi caldă şi rece, se conchide că recele şi caldul sînt doar impresii senzoriale. Concluzia fusese cîndva trasă şi de Locke, fără însă să se poată proba că diferenţele de temperatură de care este vorba aici sînt subiective.

Dialogul trece apoi la calităţile *gustative* ale lucrurilor. Aceste calităţi pot fi plăcute sau neplăcute şi, deoarece plăcutul şi neplăcutul sînt „impresii" subiective, Philonous se crede îndreptăţit să conchidă că ele nu pot fi calităţi ale unor substanţe corporale. La aceasta se adaugă şi tot atît de vechiul argument sceptic potrivit căruia ceea ce a părut odinioară dulce poate apare acum ca amar unui simţ vătămat. După cum aceeaşi mîncare unora le pare plăcută şi altora nu. „Cum ar putea să fie aşa — întreabă candid Philonous — dacă gustul ar fi ceva efectiv inerent felului de mîncare?"[36].

Aceeaşi este argumentarea şi pentru *mirosuri*, care de asemenea pot fi plăcute sau neplăcute. Se conchide că

---

[34] *Ibidem*, p. 143.
[35] *Ibidem*, p. 140.
[36] *Ibidem*, pp. 144—145.

Scanned with OKEN Scanner

toate calităţile de acest fel nu pot exista decît într-o substanţă care le percepe, adică în spirit[37].

Discuţia ajunsă aici, Hylas îşi exprimă convingerea că, spre deosebire de calităţile de mai sus, despre care a fost nevoit să admită că au numai o existenţă mintală, calităţile *sonore* sînt reale. El distinge sunetul în sine — care este o mişcare vibratorie a aerului — de senzaţia de sunet. Philonous îi replică lui Hylas că, dacă ceea ce acesta numeşte sunet real ar fi o mişcare, atunci sunetul ar putea fi văzut şi atins, dar nicidecum auzit; Hylas se lasă convins de argumentarea lui Philonous şi acceptă că nici sunetele n-au existenţă în afara spiritului[38]. Argumentul lui Philonous-Berkeley este cu totul neconvingător. „Acesta — remarcă Russell — abia dacă este un argumnet onest, deoarece, după Berkeley, percepţiile mişcării sînt la fel de subiective ca şi celelalte percepţii"[39].

Începînd discuţia asupra *culorilor*, Hylas îşi exprimă credinţa că acestea au în mod evident o situaţie diferită faţă de calităţile discutate anterior, pentru că, spune el, culorile le vedem pe obiecte, obiecte care există de sine stătător şi cu care culorile sînt solidare. Philonous va respinge însă această opinie, recurgînd la multe şi dintre cele mai diverse exemple potrivit cărora culorile şi nuanţele lor depind de distanţă, de intensitatea luminii, de poziţia obiectului, de puterea de penetraţie a vederii, de faptul dacă lucrurile sînt privite cu ochiul liber sau prin microscop etc. Toate acestea, spune Philonous, arată că astfel de calităţi cum sînt culorile nu au o existenţă de sine stătătoare, deoarece, dacă ar avea-o, atunci obiectele n-ar suferi aceste modificări de culoare în circumstanţele arătate. Observăm că aici Philonous îşi sprijină argumentaţia pe ideea

---

[37] *Ibidem*, p. 146.
[38] *Ibidem*, pp. 147—148.
[39] B. Russell, *Histoire*, p. 665.

Scanned with OKEN Scanner

că relativitatea culorilor, modificarea modului de a le percepe în funcţie de schimbarea raporturilor obiectului colorat cu ceilalţi factori ai mediului, ar fi o dovadă de subiectivitate a acestui fel de calităţi. Or, în realitate, toate acestea sînt dovezi pentru o concluzie contrară.

Discuţia dusă în *Dialoguri* asupra caracterului calităţilor secundare se încheie cu acceptarea de către Hylas a concluziei că toate aceste calităţi „nu sînt decît senzaţii sau idei, neexistînd în altă parte decît în spirit"[40]. Această concluzie va fi folosită în continuare de către Philonous-Berkeley drept esenţial punct de sprijin în discuţia asupra calităţilor numite primare.

Berkeley va căuta să argumenteze că, asemenea calităţilor secundare, nici *calităţile primare*, dată fiind unitatea lor indisolubilă cu primele în alcătuirea lucrurilor concrete, nu pot exista altundeva decît în minte[41]. Încă în prima sa lucrare (*Eseu cu privire la o nouă teorie despre vedere*), care este un studiu asupra perceperii vizuale, întreprins cu fineţe şi spirit de observaţie, Berkeley foloseşte acest argument în privinţa senzaţiilor vizuale, afirmînd că dacă se recunoaşte pentru calităţile secundare că acestea nu pot exista în afara minţii, acelaşi lucru trebuie să fie admis şi în privinţa întinderii, figurii şi mişcării. „Nu este colorată întinderea pe care o vedem? Şi ne este nouă posibil să separăm chiar şi în gînd şi să abstragem culoarea de întindere? În realitate, acolo unde este întinderea, acolo se află, în mod sigur, şi figura, şi tot acolo şi mişcarea"[42]. Ideea este reluată şi în următoarele lucrări, *Principii* şi *Dialoguri*, lucrări în care Locke este criticat pentru inconsecvenţa de a considera calităţile primare ca existente în afara minţii. În aceste opere, filo-

---

[40] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 156.
[41] Idem, *Principles*, p. 415 (§ 10); *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 165, 168, 177.
[42] Idem, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 27 (§ 43).

Scanned with OKEN Scanner

soful irlandez reafirmă cu energie că cele două feluri de calităţi nu pot fi abstrase unele de altele „nici măcar în gînd" şi, în consecinţă, ambele pot exista „numai în minte"[43]. De aici se conchide că aceleaşi argumente care sînt admise ca fiind concludente în privinţa calităţilor secundare trebuie să fie acceptate, în aceeaşi măsură, şi privitor la cele primare[44].

*

Dat fiind că filosofia modernă concepea substanţa materială ca ansamblu al calităţilor primare, filosoful irlandez, în efortul său de negare a vreunui conţinut reflectoriu al noţiunii în cauză, se va strădui — aşa cum o arată toate operele lui importante — să ne convingă, prin demonstraţii laborioase, de natura subiectivă a *calităţilor primare*. În cadrul acestor demonstraţii, atenţia principală este acordată interpretării subiectiviste a spaţiului, care era considerat de Descartes drept caracteristică esenţială a substanţei materiale. În prima sa lucrare (*Eseu cu privire la o nouă teorie despre vedere*), Berkeley analizează în principal problema perceperii vizuale a spaţiului. Se avansează aici ideea că această percepere derivă din *experienţă*, fiind obţinută datorită *asociaţiei* ce se stabileşte între simţul tactil şi cel vizual. Berkeley consideră că simţul vizual singur nu ne furnizează perceperea distanţei, ci numai în conlucrare cu simţul tactil, conlucrare ce intervine în experienţă. În susţinerea acestei teze, Berkeley face observaţii subtile şi emite unele idei care au însemnat un aport real la elucidarea problemei perceperii spaţiului. Însăşi evidenţierea rolului *experienţei* şi observarea *asocierii* organelor de simţ în actul perceperii obiec-

[43] Idem, *Principles*, pp. 414—415 (§ 10); *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 165, 167, 177.
[44] Idem, *Principles*, p. 415 (§ 15); *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 168.

Scanned with OKEN Scanner

telor sînt achiziţii importante. Dar interpretarea acestor observaţii judicioase, pronunţat subiectivă, le diminuează mult valoarea*. Deşi filosoful irlandez a observat existenţa unei legături între calitatea percepţiei şi distanţa respectivă, cum ar fi între o imagine mică şi slabă şi o mare distanţă, sau între o imagine mare şi vie şi o distanţă mică, el afirmă, contrar evidenţei, că aprecierea vizuală a distanţei nu are nici o legătură cu distanţa reală, ci ar fi produsă doar „de obişnuinţă şi experienţă“[45].

În sprijinul tezei că distanţa vizuală nu are nici o cauză obiectivă, ci e produsul „experienţei“, autorul *Eseului asupra vederii* dă exemplul orbului din naştere care, dacă ulterior ajunge să vadă, nu va avea la început nici o idee de distanţă, ci „soarele şi stelele, obiectele cele mai îndepărtate, ca şi cele mai apropiate, totul i s-ar părea să fie în ochiul său, sau mai degrabă

---

* Berkeley susţine în lucrarea sus-amintită — contrar părerilor unor matematicieni şi fizicieni care considerau că distanţele se percep datorită celor două linii optice ce converg spre obiect şi fac astfel să se formeze unghiuri şi drepte în funcţie de apropierea sau îndepărtarea reală a obiectelor — că, de vreme ce înseşi aceste unghiuri şi linii nu sînt percepute, iar cei cărora ştiinţa opticii nu le este familiară nici nu s-au gîndit vreodată la ele, acestea sînt doar ipoteze imaginate de savanţi, fiind deci lipsite de orice bază reală. După opinia lui Berkeley, ideea de distanţă este dată de mişcările de acomodare a ochilor la diferite distanţe şi a senzaţiilor ce apar pe această bază. Acestea au fost numite ulterior senzaţii chinestezice. Berkeley afirmă că prin apropierea sau îndepărtarea unui obiect de ochi se modifică dispoziţia ochilor şi această mişcare a lor este însoţită de o senzaţie, senzaţia (ideea) de distanţă. Desigur că cele două concepţii cea a lui Berkeley şi cea criticată de el, sînt complementare. Este însă cazul să semnalăm că, din evidenţierea justă şi nouă a rolului senzaţiilor chinestezice în perceperea distanţei Berkeley conchide că ideea (senzaţia) de distanţă nu este produsul unei apropieri sau îndepărtări reale de obiect, ci numai al mişcărilor de la nivelul organului de simţ (mişcări considerate, arbitrar, ca pur subiective). Ca şi cum cele două fenomnee n-ar fi legic conexate.

[45] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 11 (§ 26).

Scanned with OKEN Scanner

în spiritul său. Obiectele introduse în el prin vedere nu i s-ar părea altceva (şi nu sînt realmente altceva) decît o nouă serie de gînduri sau de senzaţii, dintre care fiecare ar fi tot aşa de aproape de el ca şi senzaţiile de durere sau de plăcere, sau ca şi cele mai intime pasiuni ale sufletului său". Perceperea la distanţă sau exterioară spiritului este apreciată ca fiind „rezultatul exclusiv al experienţei . . ."[46]. Faţă de cele de mai sus, Berkeley se crede îndreptăţit să conchidă că „obiectele imediate ale vederii nu sînt în nici un fel idei sau imagini de lucruri plasate la distanţă . . ."[47]. Variaţia imaginii vizuale în funcţie de distanţă este de asemenea socotită de Berkeley ca o dovadă că simţul vizual nu redă distanţa reală. Astfel că, după Berkeley, „nici distanţa, nici lucrurile aflate la distanţă nu sînt în mod propriu percepute, ele însele, prin vedere, ci numai ideile lor". Atunci, cui se datoreşte aparenţa ideii vizuale de distanţă? *Experienţei*, răspunde Berkeley. Şi această experienţă semnifică, după Berkeley, *asociaţia* ce a intervenit într-un act precedent de percepere a unui obiect prin intermediul simţului vizual în cooperare cu cel tactil: „Fiind probat de mult timp că anumite idei perceptibile prin pipăit — ca distanţa, figura tangibilă, soliditatea — au fost asociate cu anumite idei ale vederii, cînd percep aceste idei ale vederii eu conchid imediat că ideile tangibile vor urma într-adevăr, după cursul obişnuit al lucrurilor"[48]. Distanţele exterioare, spune Berkeley, care sînt de resortul simţului tactil, sînt doar „sugerate de ochi", ele altfel neavînd „nici un fel de asemănare sau relaţie cu distanţa sau cu lucrurile aflate la distanţă"[49]. Ideile vizuale de distanţă ar fi deci simple aparenţe. Totul se reduce în privinţa

---

[46] *Ibidem*, p. 26 (§ 41).
[47] *Ibidem*, p. 27 (§ 44).
[48] *Ibidem*, pp. 28—29 (§ 45).
[49] *Ibidem*, p. 32; *Principles*, p. 420 (§ 43).

Scanned with OKEN Scanner

acestor idei la „credința", formată pe baza experienței anterioare, că dacă ne vom apropia, vom fi afectați „de cutare și cutare idei ale simțului tactil"[50].

Din cele de mai sus, Berkeley conchide nu numai că ideile (senzațiile) vizuale nu desemnează nimic exterior, dar și, ceea ce este și mai surprinzător, că „obiectele vederii și cele ale pipăitului sînt două lucruri distincte". Și acest lucru ar fi dovedit tot de faptul că mărimile, lungimile și distanțele vizibile se schimbă neîncetat, după cum ne apropiem sau ne îndepărtăm de obiectul tangibil. Determinată și invariabilă este doar mărimea și lungimea tangibilă. Experiența este aceea prin care sînt asociate ideile lucrurilor tangibile cu ale celor vizibile, atît de diferite unele de altele. Judecățile noastre despre mărimea obiectelor prin vedere se raportează numai la mărimea lor tangibilă, dar între acestea nu există nici o legătură reală. Berkeley crede că această opinie a sa este probată concludent de faptul că orbul din naștere care-și recapătă vederea nu observă la început nici o legătură între ideile obiectelor vizibile și cele ale obiectelor tangibile. Apreciind mărimile doar prin intermediul organului vizual recent intrat în funcțiune, „orbul nostru ar considera degetul său mare, cu care el poate acoperi un turn, . . . egal cu acest turn; sau mîna sa, prin interpunerea căreia el ar sustrage firmamentul vederii sale, egală cu firmamentul"[51]. Această idee a eterogenității absolute a percepțiilor diferitelor organe de simț despre același obiect este exprimată astfel în Dialogul al III-lea: „Strict vorbind, Hylas, noi nu vedem același obiect pe care-l atingem; și acesta nu este același obiect cu cel care este perceput prin microscop și care a fost preceput prin ochiul liber". Cînd examinez un lucru — continuă Philonous să se adreseze lui Hylas — prin alte simțuri decît

[50] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 29 (§ 45).
[51] *Ibidem*, pp. 31, 35, 39, 54 (§§ 49, 55, 61, 79).

Scanned with OKEN Scanner

acela prin care l-am perceput anterior, aceasta o fac nu pentru a cunoaşte mai bine obiectul odată perceput, ci numai ca să ştiu „care idei se asociază împreună“[52]. Această ultimă afirmaţie este revelatorie pentru modul în care concepe Berkeley experienţa şi asocierea ideilor (senzaţiilor). De aici se desprinde ideea că asociaţiile de idei depind numai de minte, nu desemnează relaţii reale. Ceea ce înseamnă că experienţa berkeleyeană nu implică nici un sens obiectiv, ea avînd un conţinut strict psihologic.

Avem dreptul să ne întrebăm asupra motivului care l-a îndemnat pe Berkeley să postuleze perfecta eterogenitate a percepţiilor pe care le avem despre acelaşi obiect. „Experienţa“ citirii operei lui Berkeley ne arată că acesta nu avansează nici o idee, nici măcar nu dă expresie vreunei observaţii, dacă aceasta nu are o legătură sau alta cu ţinta fundamentală a acestei opere: infirmarea materiei, a obiectivităţii. Şi de această dată ţinta amintită a constituit resortul intim al emiterii tezei că între ideile (senzaţiile) diferitelor organe de simţ nu există nici o legătură. Berkeley avea nevoie de această teză pentru a-şi susţine ideea că obiectul este un simplu produs mintal. Or, o astfel de idee este mai uşor de susţinut — chiar dacă pentru aceasta este nevoie de o subtilă dialectică subiectivă — dacă se postulează totala eterogenitate a senzaţiilor diverselor organe de simţ, decît dacă s-ar recunoaşte legătura lor, care ar implica teza contrară că o astfel de legătură e dată de obiectul real comun tuturor acestor senzaţii. Într-adevăr, Berkeley afirma că înmănunchierea diverselor senzaţii nu se datoreşte unui obiect unic, ci este opera intelectului. O asemenea conexiune de idei (senzaţii) este *accidentală*. Respectiva combinaţie de idei *este considerată de minte* — spune Berkeley — ca fiind un *singur* lucru şi desemnată printr-un singur cuvînt. „Or, această

---

[52] *Ibidem*, pp. 253—254.

operaţiune, prin care se dă un nume şi se combină nişte idei împreună, este perfect arbitrară; spiritul o îndeplineşte în maniera cea mai convenabilă pe care experienţa i-a arătat-o; — iar fără experienţă ideile noastre n-ar fi fost niciodată împreunate în grupuri diverse şi distincte, cum sînt ele acum"[53]. Deci, obiectele n-au nici un fel de existenţă de sine stătătoare, independentă de spirit, ci ele sînt produsele artificiale ale acestuia din urmă pe baza jocului arbitrar al asociaţiilor ce pot apare între senzaţiile diverselor simţuri.

Această interpretare strict subiectivistă a activităţii organelor noastre senzoriale de percepere a calităţilor implică unele elemente ce vor face ulterior parte din zestrea mai tuturor şcolilor subiectiviste:

a) Negarea caracterului obiectiv al lucrurilor şi al calităţilor şi a legăturilor lor cu produsele organelor de simţ.

b) Percepţiile formate la nivelul conştiinţei noastre prin conlucrarea mai multor simţuri (simţuri care redau, potrivit specializării lor onto- şi filogenetice, aspecte particulare ale lucrurilor reale unitare) nu sînt considerate ca structuri unitare determinate de unitatea obiectelor reale, ci ca structuri arbitrare constituite prin intermediul unor asociaţii cu totul întîmplătoare.

c) Negarea valorii cognitive a capacităţii de abstractizare a intelectului sau chiar negarea acestei capacităţi.

d) Spiritul apare ca posedînd puterea de a alcătui „lucruri" ignorînd orice ordine reală.

e) Teza că experienţa nu este necesar corelată cu realitatea; dimpotrivă, ea ar fi pur subiectivă.

Ideea lipsei oricărei legături organice între simţuri (ca şi între produsele lor), în speţă între simţul vizual şi cel tactil, trebuie pusă în relaţie şi cu teza discutată anterior a incapacităţii intelectului de a abstractiza. Dacă fiecare simţ în parte dă un fel diferit de „obiec-

---

[53] *Ibidem*, pp. 72—73 (§ 109).

Scanned with OKEN Scanner

te", obiecte pe care numai *obişnuinţa* şi *experienţa* subiectivă le asociază împreună sub forma obiectelor de care vorbim în limbajul obişnuit, atunci este cu totul inconsistentă pretenţia raţionaliştilor potrivit căreia prin abstracţie, pornind de la lucrurile particulare, se poate detaşa o esenţă sau substanţă comună acestora. Berkeley ţine să sublinieze că, atunci cînd se vorbeşte de întindere ca de ceva comun unor simţuri diferite, cum e cel tactil şi vizual, de exemplu, aceasta se face presupunîndu-se tacit că noi am putea detaşa prin abstractizare întinderea de celelalte calităţi tangibile şi vizibile, ceea ce, după el, este o „imposibilitate". „*Întinderea, figurile şi mişcările percepute prin vedere sînt specific distincte de ideile simţului tactil care se desemnează prin aceleaşi cuvinte*" ... „Este o eroare să se creadă că un acelaşi lucru afectează deodată vederea şi simţul tactil". Sau că mişcarea percepută vizual e identică cu cea percepută prin pipăit[54].

Concluzia majoră pe care o trage Berkeley în *Eseul asupra vederii* este că simţul vizual nu ne poate în nici un fel furniza ideea de distanţă sau a altui parametru spaţial. Noi credem — spune Berkeley — că vedem spaţiul şi soliditatea, dar de fapt doar ne imaginăm că le vedem. Şi credem aceasta datorită *experienţei* care asociază senzaţiile vizuale cu cele ale simţului tactil. În fond, susţine Berkeley, noi nu percepem vizual figurile geometrice, soliditatea etc. „Tot ceea ce este în mod propriu perceput prin vedere se reduce numai la culori cu variaţiunile lor, şi la diferitele grade de umbră şi lumină..."[55]. Reducîndu-l la perceperea numai a calităţilor „secundare", Berkeley face din ochi un organ cu totul subiectiv.

*

[54] *Ibidem*, vol. I, pp. 80—81, 85, 91—93 (§§ 122—123, 127, 136—137).
[55] *Ibidem*, p. 104 (§ 156).

Scanned with OKEN Scanner

In *Essay towards a New Theory of Vision* apare o chestiune pe cît de surprinzătoare, pe atît de plină de un anumit interes. În acest *Eseu*, în care referirile la divinitate aproape că lipsesc cu totul — ceea ce a constituit pentru cercetătorii care probabil au ignorat conținutul *Caietului de note* al lui Berkeley, un motiv să considere că numai teama de solipsism l-a îndemnat pe Berkeley să recurgă la divinitate — apare ideea că, spre deosebire de simțul vizual, cel tactil ar fi prin excelență un simț al obiectivității. Acest lucru rezultă atît din modul în care Berkeley argumentează lipsa de obiectivitate a imaginilor vizuale — variația acestor imagini în funcție de distanță, în timp ce „obiectul" tactil rămîne constant —, cît și din unele texte lipsite de orice echivoc. Astfel, apreciind ca absurdă raportarea „lucrurilor" tangibile la cele vizibile la distanță, Berkeley afirmă că „toate lucrurile vizibile sînt totdeauna în spirit și nu ocupă nici un loc în spațiul exterior; și, în consecință, ele toate sînt la o distanță egală de un lucru tangibil, care există, el, în afara spiritului. Sau, mai degrabă, pentru a vorbi exact, obiectele proprii vederii nu se află la nici o distanță, nici aproape, nici departe de un lucru tangibil"[56].

Dar, la distanță de numai un an — în *Principii* — această idee a caracterului obiectiv al simțului tactil nu-și va mai găsi locul. Ceva mai mult, aici susține că în *Eseu* a afirmat despre ideile tactile că acestea, asemenea celor vizuale, nu sînt imagini ale lucrurilor exterioare[57].

*

În *Principii* și în *Dialoguri*, Berkeley folosește pe larg și în privința celorlalte calități primare ceea ce am putea numi principiul *relativității perceperii*. Astfel, în

---

[56] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 74 (§§ 111—112).
[57] Idem, *Principles*, p. 421 (§ 44).

Scanned with OKEN Scanner

privința *mărimii* și *mișcării* lucrurilor, Berkeley afirmă că, deoarece *mare* și *mic*, *repede* și *încet*, fiind atribute cu totul relative, schimbîndu-se „după cum variază conformația sau poziția organelor de simț", ele nu au nici o existență în afara minții. Dacă întinderea care ar exista exterior minții nu este nici mare și nici mică, iar mișcarea nici înceată și nici rapidă, ele (întinderea și mișcarea) „nu sînt absolut nimic (they are nothing at all)". Așa, de exemplu, ființele mici, cum ar fi moliile, își văd membrele și lucrurile de mărime asemănătoare, care pentru noi sînt abia discernabile, ca avînd dimensiuni considerabile. La fel în privința mișcării. Unora le pare mai rapidă și altora mai lentă, deoarece, argumentează Berkeley, rapiditatea mișcării unui corp este direct proporțională cu timpul în care este parcurs un spațiu dat; dar, cum timpul este măsurat prin succesiunea ideilor în mințile noastre, iar aceste idei se pot succede mai repede într-o minte și mai lent în alta, înseamnă, dacă judecăm după principiile celor care consideră mișcarea ca externă, că același obiect se mișcă „totodată foarte repede și foarte încet" sau că același obiect „poate fi în același timp de dimensiuni diferite", ceea ce ar fi cu totul absurd. Or, spune Berkeley, ceva ce implică contradicție în concepere nu poate exista în realitate[58]. Vedem cum fără să-și dea seama, Berkeley revine la viziunea eleată, potrivit căreia mișcarea e o iluzie a simțurilor. Nici nu e de mirare, pentru că el folosește argumente sceptice, argumente dintre care multe au purces din această viziune.

În privința *mărimii*, Berkeley își completează argumentele arătînd că aceasta variază după apropierea sau îndepărtarea de obiect, ceea ce ar dovedi că mărimea este inerentă numai minții noastre. Același rezultat este și dacă privim obiectul cu ochiul liber sau la microscop.

---

[58] G. Berkeley, *Principles*, p. 415 (§§ 11, 14); *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 159, 162, 167.

Scanned with OKEN Scanner

Concluzia tuturor acestor argumentări este că spaţiul „nu există în afară de minte“[59].

Şi această concluzie, ca atîtea altele, este sprijinită pe unele observaţii care, luate în sine, sînt valoroase. Astfel, concluzia falsă a inexistenţei spaţiului obiectiv este scoasă pornind de la observaţia cu totul justă potrivit căreia considerarea filosofică a mişcării „nu implică existenţa unui spaţiu absolut“, neraportat la corpuri. Ceva mai mult, Berkeley afirmă că „nici nu putem măcar să concepem o idee a *spaţiului pur* independent de orice corp (exclusiv of all body)“[60]. Dacă am uita pentru o clipă că Berkeley concepe spaţiul în mod subiectivist, am avea motive să-l felicităm pentru afirmarea, cu adevărat „modernă“, a legăturii indisolubile dintre corpuri şi spaţiu. Dar, deşi o asemenea afirmaţie este valoroasă ca atare, ea totuşi este făcută cu scopul exclusiv de a respinge noţiunea newtoniană de *spaţiu absolut* — şi aceasta o face Berkeley nu pentru că o asemenea concepere a spaţiului este „metafizică“, ci pentru că semnifică un spaţiu *obiectiv*. Menţionarea strînsei relaţii dintre lucruri şi spaţiu nu poartă la Berkeley amprenta unei concepţii ştiinţifice care ajunge să vadă, la capătul unui important travaliu ştiinţific, *legătura* dintre corpuri şi spaţiu — la urma urmei un spaţiu vid e un non-spaţiu —, ci reflectă mai curînd o viziune preştiinţifică, un stadiu care n-a ajuns încă la distincţia dintre aceste două entităţi. Dovadă că aşa stau lucrurile este faptul că Berkeley afirmă — potrivit concepţiei sale de negare a abstracţiei — că noi nici „nu putem măcar să concepem ideea de *spaţiu pur*“ (deşi de la Newton se opera curent cu o asemenea noţiune), „distinct de ceea ce este perceput prin simţuri“. Aceasta dovedeşte că unele observaţii şi expresii valoroase, judecate în afara contextului mai larg în care ele se încadrează, se

---

[59] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 160.
[60] Idem, *Principles*, p. 435 (§ 116).

Scanned with OKEN Scanner

dovedesc în ultimă instanţă ca fiind incidentale sau decurg dintr-o viziune empiristă, numai aparent antimetafizică.

Prin prisma aceluiaşi principiu al *relativităţii* percepţiei interpretează Berkeley şi *soliditatea*. Se susţine că, deoarece soliditatea se reduce la duritate sau rezistenţă şi deoarece ceea ce pare dur unei fiinţe poate pare fragil alteia înzestrată cu mai multă forţă, trebuie de asemenea să se conchidă şi despre soliditate că „nu se află în obiect"[61].

Şi iată concluzia generală trasă aici de Berkeley asupra calităţilor primare: „dacă s-a căzut o dată de acord că întinderea n-are nici o existenţă în afara spiritului, trebuie să se admită în mod necesar acelaşi lucru şi pentru mişcare, soliditate şi greutate, deoarece toate aceste calităţi presupun, în mod evident, întinderea. Este deci de prisos de a discuta în mod particular despre fiecare dintre ele"[62].

*

Aceasta este, redată pe scurt, concepţia lui Berkeley asupra calităţilor. În toate demonstraţiile sale, el urmăreşte să ateste caracterul subiectiv, pur mintal, al acestora. Astfel, el ajunge să identifice calităţile reale cu senzaţiile (ideile) noastre. Ceea ce numesc eu „calităţi perceptibile" — scrie filosoful nostru — nu sînt altceva decît „idei percepute prin simţuri"[63]. Şi aceste idei sînt singurele real existente. Termenul de „calităţi perceptibile" ne-ar putea face să credem că gînditorul irlandez ar avea în vedere şi altfel de calităţi. Dar el nu oboseşte să sublinieze că prin *idee, calitate, real, perceput, perceptibil* el înţelege numai senzaţia (ideea) sau percepţia. Subiectivizarea extremă a înţelesului aces-

---

[61] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 162—163.
[62] *Ibidem*, p. 163.
[63] G. Berkeley, *Principles*, p. 414 (§ 7).

Scanned with OKEN Scanner

tor termeni îi facilitează lui Berkeley multele treceri sofistice de la planul ontologic la cel pur subiectiv şi invers, mai precis îi permite să confunde cele două planuri — totdeauna într-un sens subiectiv. Aşa cum rezultă din cele de mai sus, pentru a ajunge la acest rezultat, Berkeley îşi bazează întreaga sa interpretare subiectivistă a calităţilor pe psihologia percepţiei. El înregistrează diferenţele de percepere de la un subiect la altul, aminteşte relativitatea perceperii, dar niciodată nu se intreseză de cauzele reale ale acestui fenomen. Sau, mai precis, le ocoleşte. Faptul că acelaşi obiect *pare* fragil unui om şi dur altuia, că un obiect mare ne apare mic de la distanţă etc. nu înseamnă nicidecum că obiectul *real* nu există, că dimensiunile se schimbă în funcţie de subiecţi, ci tocmai dimpotrivă, aceste percepţii diferite oglindesc raporturi reale diferite ale subiecţilor respectivi cu obiectul real. Iar în ceea ce priveşte aprecierea mărimii în funcţie de distanţă, Berkeley pare să uite faptul real că obiectul *apare* mic la distanţă tocmai pentru că distanţa s-a mărit. Toate aceste exemple i-ar fi arătat lui Berkeley, dacă el n-ar fi urmărit cu tot dinadinsul să tragă concluzii subiectiviste, că în fond perceperea lucrurilor este o relaţie, relaţie deosebit de complexă şi care se modifică dacă se schimbă vreunul din termenii ei ori apare sau dispare un element. Tocmai această dependenţă mobilă a perceperii de elementele ei constituente şi condiţionale, departe de a dovedi caracterul subiectiv al lucrurilor, ea probează existenţa unei dependenţe obiective a actului de percepere.

Berkeley a vrut să demonstreze prin argumentele sale asupra mărimii şi mişcării *subiectivitatea* spaţiului. „Dar — observa judicios B. Russell — această subiectivitate este fizică. Ea este deopotrivă de adevărată şi pentru un aparat fotografic şi, în consecinţă, nu dovedeşte că

Scanned with OKEN Scanner

forma ar fi «mentală»"[64]. Berkeley avea însă nevoie de o asemenea concluzie pentru respingerea conceptului de materie.

*

Dacă, potrivit celor de mai sus, calităţile lucrurilor sînt toate idei, respectiv senzaţii, *lucrul* ce poate fi?* Termenul de lucru comportă la Berkeley două accepţiuni, una mai largă şi alta mai restrînsă. Ambele accepţiuni sînt înrudite prin netul lor subiectivism. În accepţiunea sa largă, acest termen desemnează întreaga existenţă: prin *lucru* sau *existenţă*, precizează în acest sens Berkeley, „numele cel mai general dintre toate", înţelegem „*spirite* şi *idei* (*spirits* and *ideas*). Cele dintîi sînt substanţe active şi indivizibile; cele din urmă sînt existenţe inerte, vremelnice şi dependente, care nu subzistă prin ele însele, ci sînt suportate sau există în suflete sau substanţe spirituale"[65]. Observăm că aici „lucrul" semnifică totalitatea existenţei, aşa cum este ea concepută de către Berkeley, şi care este alcătuită din cele două clase care o epuizează: spiritele şi ideile.

În accepţiunea sa mai restrînsă, termenul de lucru semnifică în opera berkeleyeană numai „ideile". Cu alte cuvinte, ceea ce îndeobşte se numeşte lucru nu este, după Berkeley, ceva existent obiectiv, în afara minţii, ci, dimpotrivă, este ceva mintal, alcătuit din senzaţii (idei). De aceea, în filosofia berkeleyeană, în care calităţile lucrurilor sînt reduse la senzaţii, lucrurile nu pot fi altceva decît „complexe" sau „agregate" de senzaţii.

În legătură cu definirea lucrurilor ca „asociaţii" de idei (senzaţii), Berkeley consemnează următoarea problemă căreia el îi dă o soluţie caracteristică: dacă lucru-

---

[64] B. Russell, *Histoire*, p. 665.

* Unele elemente ale răspunsului la această întrebare le-am aflat cînd am analizat obiectul cunoaşterii în concepţia berkeleyeană (§ 2 din prezentul capitol).

[65] G. Berkeley, *Principles*, p. 430 (§ 89).

Scanned with OKEN Scanner

rile sînt asemenea asociaţii, se mai poate face vreo deosebire între lucrurile reale şi simplele invenţii intelectuale? Acelaşi spirit suprem este chemat şi aici să rezolve problema. Deosebirea dintre cele două feluri de idei ar consta în faptul că, în timp ce ideile fanteziei sînt „slabe şi fluctuante", cele percepute prin simţuri — fiind „întipărite" după anumite „reguli sau legi ale naturii" — sînt mai puternice şi mai distincte. „Astfel, soarele pe care-l văd ziua este soarele real, iar cel pe care mi-l imaginez noaptea este ideea despre el". Ideile „întipărite în simţurile noastre de către Autorul naturii" sînt „*lucruri reale*", ele fiind mai puternice şi constante în raport cu ideile imaginaţiei. Aceste idei ale simţurilor „au mai multă realitate" şi „depind mai puţin de spiritul sau de substanţa cugetătoare care le percepe, pentru că sînt excitate de către voinţa unui alt spirit mai puternic; dar totuşi sînt idei, şi e cert că nici o idee, fie ea slabă sau intensă, nu poate să existe altundeva decît în sufletul care le percepe"[66].

La obiecţia că, potrivit concepţiei sale, tot ce este real şi substanţial în lume face loc unui sistem himeric de idei, Berkeley precizează că realitatea e distinctă de himeră, dar ambele există în spirit! El subliniază că prin principiile sale „nu sîntem deposedaţi de nici un lucru real din lume... Există o *rerum natura*, şi distincţia dintre realităţi şi himere îşi menţine întreaga ei valoare... dar ambele categorii există în minte şi în acest sens ele sînt deopotrivă *idei*"[67].

Pentru a înlătura presupunerea pe care o implică în mod curent termenul de lucru — că ar exista independent de conştiinţă — Berkeley recomandă ca în locul cuvîntului lucru să fie folosit cel de idee. El menţionează că folosirea termenului de *idee* corespunde mai bine concepţiei sale, potrivit căreia „obiectele simţurilor exis-

---

[66] G. Berkeley, *Principles*, p. 419 (§§ 33, 36).
[67] *Ibidem*, p. 419 (§ 34).

Scanned with OKEN Scanner

tă numai în minte", deoarece „acest termen indică într-adevăr o relaţie necesară cu inteligenţa"[68].

Berkeley subliniază adesea că în negarea oricărui arhetip exterior al senzaţiilor constă deosebirea lui faţă de materialişti. Văd — spune el — această cireaşă, o simt, o gust, şi prin aceasta ea este *reală*. „Suprimaţi senzaţiile de dulceaţă, de umiditate, de roşeaţă, de aciditate, şi aţi suprimat cireaşa. Pentru că nu este o existenţă distinctă de senzaţii, eu spun că o cireaşă nu e nimic mai mult decît un agregat de impresii sensibile, sau de idei percepute prin simţuri diferite: idei care sînt unificate într-un singur lucru (sau care primesc un singur nume) prin inteligenţă — şi aceasta pentru că s-a observat că ele se asociază una cu alta". Ca atare, perceperea şi existenţa lucrurilor se confundă. Ceva mai mult, numai perceperea dă *realitate* lucrurilor. Deci perceperea nu redă ceva existent exterior, ci ea însăşi defineşte, determină existenţa. Iar această *percepere* este independentă de orice altceva, cu excepţia spiritului care percepe. Existenţa devine astfel un produs al percepţiei: „cînd am anumite impresii determinate ale vederii, ale simţului tactil, ale gustului, sînt sigur că *cireaşa* există, sau că ea este reală; realitatea sa nefiind, după mine, nimic, dacă se face abstracţie de aceste senzaţii"[69].

După ce Berkeley a identificat calităţile cu senzaţiile şi lucrul ca atare cu „o asociaţie" de senzaţii, el se arată foarte mirat că ar putea cineva să conceapă existenţa lucrurilor în afara minţii care percepe. „Că ceea ce văd, aud şi simt există, adică este perceput de către mine, nu mă îndoiesc mai mult decît de existenţa mea proprie. Dar eu nu văd cum mărturia simţurilor poate fi o dovadă pentru existenţa a ceva care nu este

---

[68] *Ibidem*, p. 420 (§ 39). În scrierile sale, Berkeley foloseşte nu numai termenul de „idei", ci şi pe cel de „lucru", dar acesta semnifică totdeauna la el un conţinut spiritual.

[69] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 259—261.

Scanned with OKEN Scanner

perceput de simţuri"[70]. În plus, Berkeley consideră că existenţa exterioară nu numai că nu există, dar nici nu poate fi gîndită. Astfel, noi nici nu ne putem reprezenta obiecte exterioare nouă, cu totul independente de mintea noastră, de exemplu arbori sau cărţi, deoarece, precizează Berkeley interogativ, „ce înseamnă toate acestea altceva decît a-ţi forma în minte anumite idei pe care le numeşti cărţi şi pomi, şi totodată a omite formarea ideii despre o persoană care să poată percepe aceste obiecte? ... Cînd facem eforturi de a concepe existenţa corpurilor externe, noi contemplăm tot timpul numai propriile noastre idei"[71]. Referindu-se la cunoscutul pasaj al lui Locke, prin care acesta făcea distincţia dintre lucruri şi idei, Berkeley respinge „dualismul" idee-lucru, comentînd: „dacă focul real e ceva cu totul deosebit de ideea de foc, atunci şi durerea reală, pe care el o cauzează, e foarte deosebită de ideea aceleiaşi dureri şi nimeni nu va pretinde că durerea reală este sau poate fi într-un lucru lipsit de însuşirea de a percepe, sau în afara minţii, iar ideea de durere numai în minte". Ca atare, aşa cum durerea nu poate exista decît într-o substanţă capabilă de percepere, în spirit, tot aşa nici lumina şi culorile, aromele, sunetele etc., fiind la fel „pasiuni sau senzaţii", nu pot exista decît într-o substanţă gînditoare[72].

Referindu-se la această problemă, potrivit căreia, după Berkeley, afirmaţia că obiectul perceput are o existenţă exterioară spiritului ar fi contradictorie, Russell observa: „Este aici o eroare analoagă acesteia: «Este imposibil ca un nepot să existe fără existenţa unui unchi; or, dl. A este un nepot; prin urmare, este logic necesar ca dl. A să aibă un unchi». Aceasta este, evident, logic necesar, dat fiind că dl. A e un nepot; dar nu mai

---

[70] G. Berkeley, *Principles*, p. 420 (§ 40).
[71] *Ibidem*, p. 417 (§ 23).
[72] *Ibidem*, p. 420 (§ 41); *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 172—173.

Scanned with OKEN Scanner

este pentru tot ce priveşte pe dl. A şi care poate fi descoperit prin simpla analiză a d-lui A. În consecinţă, dacă ceva este un obiect al simţurilor, o parte a spiritului este interesată în aceasta; dar de aici nu urmează că acelaşi obiect n-ar fi putut să existe fără ca el să fie un obiect al simţurilor"[73]. Este evident că Berkeley este născocitorul sofismului, rămas clasic şi utilizat apoi de toţi filosofii subiectivişti, sofism care constă în transferarea concluziilor ce rezultă din analiza raportului dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii (perceperii) — raport care într-adevăr nu se poate institui în absenţa subiectului cunoscător — la relaţia dintre conştiinţă şi existenţă în general. (Un Schopenhauer, Mill, James şi alţii au tot dreptul să facă referire la Berkeley cînd menţionează că ideile lor nu sînt absolut noi).

*

Definirea lucrurilor ca „agregate de senzaţii" nu putea să nu ducă la o viziune cu totul bizară în privinţa punerii şi soluţionării problemei relaţiei dintre creier şi ansamblul vieţii noastre spirituale. Această viziune este consecinţa inevitabilă a poziţiei filosofice pe care se situează Berkeley. Aceeaşi poziţie de gîndire îl va face pe un Avenarius, la o distanţă de aproape două secole, să nege tot atît de vehement ca şi filosoful irlandez că gîndirea este o funcţie a creierului. Izbitor este că şi punerea problemei şi soluţia sînt asemănătoare la Berkeley şi în machism. Chiar şi aprecierea că acestea sînt „moderne" o întîlnim la Berkeley: el afirmă în *Dialoguri* că învinuirilor de „erori" şi „sofisme" cu care au fost întîmpinate ideile sale din primele lucrări le opune „maniera modernă de a explica lucrurile"[74]. În spiritul acestei „maniere", autorul *Dialogurilor* va repudia radical explicaţia carteziană, materialistă, a pro-

[73] B. Russell, *Histoire*, p. 663.
[74] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 192.

Scanned with OKEN Scanner

ducerii senzaţiilor. Fiziologia modernă ştiinţifică este în linii generale de acord cu explicaţia carteziană[75]. Berkeley însă tratează această explicaţie drept contradictorie şi absurdă. Pentru el, şi creierul, fiind „ceva sensibil", este o simplă „idee". „În consecinţă — se adresează în *Dialoguri* Philonous lui Hylas — acest creier de care vorbiţi, fiind un lucru sensibil, există numai în minte. Acum, aş vrea să ştiu dacă credeţi rezonabil să afirmaţi că o idee, adică un lucru existînd în minte, prilejuieşte toate celelalte idei. Şi dacă aceasta este opinia dvs., cum, vă rog, explicaţi originea acestei idei primitive, adică a creierul însuşi?" Lui Berkeley i se pare a fi total neinteligibilă problema conexiunii dintre mişcarea ce se produce în nervi şi senzaţiile de sunete sau de culori din minte, dacă se presupune existenţa exterioară a lucrurilor sensibile. Problema e într-adevăr grea, dar, pusă în termeni berkeleyeni, abia devine absurdă: „Cu excepţia spiritelor, tot ceea ce noi cunoaştem sau concepem nu sînt niciodată decît propriile noastre idei. Cînd deci ziceţi că toate ideile sînt prilejuite de nişte impresii ale creierului, concepeţi acest creier, da sau nu? Dacă-l concepeţi, vorbiţi în acest caz de idei care sînt întipărite într-o idee care produce această idee însăşi — ceea ce este absurd. Dacă nu-l concepeţi, atunci vorbiţi într-un mod neinteligibil, în loc să formaţi o ipoteză rezonabilă"[76].

Berkeley pare să ignore că absurditatea pe care el o semnalează şi o sancţionează mai sus rezultă tocmai din interpretarea subiectivistă a unei probleme de ştiinţă*. Ceea ce ne arată o dată în plus gratuitatea afirmaţiei că prin adoptarea concepţiei sale investigaţiile ştiinţifice ar fi mult uşurate.

---

[75] Cf. M. Ralea — C. Botez, *Istoria psihologiei*, Bucureşti, 1958, p. 219.

[76] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 193—194.

* V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, cap. I, § 1.

Scanned with OKEN Scanner

4. Critica noţiunii de „materie sau substanţă corporală". Filosofia ca nouă ancilla theologiae

Sprijinit în principal pe principiul empirist că noţiunile abstracte sînt lipsite de valoare reflectorie şi pe doctrina subiectivistă a calităţilor, Berkeley purcede la o amplă şi ingenioasă critică a noţiunii de *substanţă materială*. El afirmă mai întîi că o asemenea noţiune cum este cea de *materie* sau de *substanţă corporală* (*Matter or corporeal substance*) implică contrazicerea şi prin aceasta inexistenţa unui conţinut real. Potrivit cu spusele filosofilor, afirmă el, prin materie „trebuie să se înţeleagă o substanţă inertă, insensibilă, în care subzistă în mod real întinderea, figura şi mişcarea. Dar din cele arătate este evident că întinderea, figura şi mişcarea sînt numai idei existente în minte şi că o idee nu poate semăna decît cu alta şi că deci nici ideile, nici prototipurile lor, nu pot exista într-o substanţă lipsită de percepere (unperceiving substance)"[77]. În prima parte a acestui fragment în care Berkeley se pronunţă asupra felului cum filosofii au definit materia ca fiind inertă — în acest punct părerea lui e identică cu cea a lui Locke — există o frîntură de adevăr. Modul mecanicist de gîndire favoriza opinia că *mişcarea* şi *substanţa* ar fi entităţi separate. Este de asemenea adevărat că gînditorii secolului al XVII-lea nu au dezvoltat suficient teza unităţii dintre substanţă şi calităţi, dintre obiect şi proprietăţi, dintre esenţă şi fenomen. Dar Berkeley, ca şi Locke, comite un fals pretinzînd că filosofii materialişti definesc materia sau substanţa corporală prin lipsa mişcării. „Nici nu acţionează, nici nu percepe şi nici nu este percepută — spune Berkeley; căci aceasta e tot ceea ce se înţelege cînd se spune că materia e o substanţă inertă, insensibilă şi necunoscută; o definiţie care e formată numai din expresii negative, exceptînd doar noţi-

[77] G. Berkeley, *Principles*, p. 414 (§ 9).

Scanned with OKEN Scanner

unea de a subzista sau de a suporta. Atunci însă trebuie amintit că ea nu suportă absolut nimic şi insist să se ia în considerare că o astfel de definiţie nu înseamnă mai mult decît aceea despre nefiinţă (nonentity)"[78]. În legătură cu lipsa de *activitate* a materiei este suficient să amintim că marii filosofi materialişti ai secolului al XVII-lea — Galilei, Descartes[79], Bacon, Hobbes — au evidenţiat legătura dintre materie şi mişcare, iar Spinoza a pus această legătură în plină lumină cînd a caracterizat substanţa ca fiind „causa sui"[80]. Falsul este agravat de faptul că *spiritele*, pe care Locke şi Berkeley le reintroduc în filosofie, deşi sînt nevoiţi să recunoască că nu ştiu ce sînt ele, sînt înzestrate cu atributul esenţial de activitate. La Berkeley este evident că nu motive ştiinţifice l-au determinat să critice conceptul de substanţă materială.

Presupusa „definire" a materiei prin pasivitate constituie la Berkeley un element esenţial în negarea existenţei substanţei corporale. Acest lucru îi era necesar pentru a lăsa să se înţeleagă, sugerînd prin analogia relaţiei dintre conştiinţa şi mişcarea corpului uman, că preeminenţa spiritului se impune de la sine. Dacă materia este pasivă, atunci ea nu poate fi „agentul" sau „cauza eficientă" a percepţiilor noastre: „cum ar putea — se întreabă Berkeley în *Dialoguri* — ca ceea ce este *inactiv* să fie totuşi o cauză; sau ceea ce *nu este înzestrat*

---

[78] *Ibidem*, pp. 426 (§ 68).

[79] „În *fizica* sa *Descartes* a atribuit materiei o forţă creatoare de sine stătătoare şi a considerat mişcarea *mecanică* drept viaţa materiei... *În cadrul* fizicii sale, *materia* reprezintă unica bază a existenţei şi a cunoaşterii" (*Sfînta familie*, Marx-Engels, *Opere*, vol. 2, p. 141); Descartes însuşi subliniază: „Cînd concepem substanţa, concepem numai un lucru care există în aşa fel încît nu are nevoie decît de sine însuşi pentru a exista" (*Les Principes de la Philosophie*, Partea I, § 51).

[80] Mario Bunge apreciază că teza spinozistă *substantia est causa sui* semnifică nu numai că substanţa autosubzistă, ci şi că autoexistă, se automişcă şi autocauzează (self-caused) (*Op. cit.*, p. 178).

Scanned with OKEN Scanner

cu gîndire să fie o *cauză față de gîndire?*"[81]. Materia fiind o *idee generală* de negare a tuturor calităților particulare, ea este pentru Berkeley o simplă „idee despre existență în general", „un nu-știu-ce", adică nimic[82].

Această concluzie Berkeley a pregătit-o minuțios prin concepția sa asupra abstractizării, în care el neagă orice valoare cognitivă ideilor generale abstracte. În ceea ce privește argumentele sale că definirea materiei prin *expresii negative*, cu excepția faptului că aceasta este substrat, observăm că excepția este fundamentală în această definire — prin aceasta se *afirma* ceea ce se considera cel mai general în lucruri. Și această *afirmare* este implicit o negare a trăsăturilor particulare ale materiei, trăsături de care se face abstracție în travaliul cunoașterii. Am mai menționat că „expresiile negative" semnalate de Berkeley cu referire specială la materie („nu acționează, nu percepe și nu e percepută") nu sînt de-fapt caracteristice concepțiilor despre materie la care se referă el. Dar un anumit proces de negație este prezent în elaborarea noțiunii de substanță materială. Procesul de abstractizare — orice proces de abstractizare — presupune negații succesive în obținerea abstracțiunilor. Acest lucru Berkeley trebuia să-l cunoască, deoarece problema a fost tratată cu mare adîncime de către Spinoza. Dar Berkeley face cu totul „abstracție" de filosofia lui Spinoza, la care ar fi găsit rezolvată și problema raportului dintre substanță și mișcare.

*

Unul dintre cele mai importante și mai des repetate argumente folosite de Berkeley împotriva substanței materiale este cel al *deosebirii* și al lipsei de asemănare din-

---

[81] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 205.
[82] Idem, *Principles*, p. 416 (§ 17); *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 214, 217.

Scanned with OKEN Scanner

tre obiectele exterioare şi ideile noastre. Această problemă l-a dus pe Locke la concluzii agnostice. Berkeley trage concluzii subiectiviste, adică de negare a existenţei a orice ar fi diferit de senzaţiile noastre. Acest argument este astfel redat în *Principii:* „o idee nu poate să semene cu nimic altceva decît cu o altă idee: o culoare şi figură nu poate semăna decît numai cu altă culoare şi figură. Dacă am privi cu mai mult răgaz în gîndurile noastre, am găsi că este cu neputinţă să concepem o altă asemănare decît aceea dintre idei"[83].

Acest fel de argumentare este folosit pe larg în *Dialogurile dintre Hylas şi Philonous.* Cum este posibil, se întreabă aici Berkeley, ca nişte lucruri atît de mereu şovăitoare şi variabile cum sînt ideile noastre să poată fi copii sau imagini a ceva fix şi constant? Altfel spus, cum pot ideile noastre, care variază în funcţie de diversele modificări de distanţă, de mediu sau în raport cu organele sau instrumentele de percepţie, să reprezinte exact obiectele materiale determinate? Cum putem fi noi în stare să distingem copia veritabilă de toate celelalte, false? „Un lucru real, în el însuşi *invizibil,* poate fi asemănător unei *culori,* sau un lucru real care nu poate fi *auzit* asemănător unui sunet? Într-un cuvînt, un lucru poate fi el asemănător unei senzaţii sau unei idei, fiind el însuşi cu totul altceva decît o senzaţie sau o idee?"[84]. Întrebarea lui Berkeley este concluzivă în sensul subiectivismului.

*

În cele de mai sus am urmărit cum Berkeley a încercat, printr-o savantă şi subtilă conjugare a ideilor sale despre abstracţie, calităţi şi lucruri, să substituie realităţii materiale o existenţă definită în termeni exclusiv subiectivi. Pe această cale, el a „transformat" lucrurile

---

[83] G. Berkeley, *Principles,* p. 414 (§ 8).
[84] G. Berkeley, *Oeuvres choisies,* vol. I, pp. 187—188.

Scanned with OKEN Scanner

în simple „asociaţii de senzaţii", iar materia într-un „cuvînt" fără nici un corespondent real.

Dar definirea existenţei prin percepere (*esse est percipi*) implică solipsismul drept concluzie finală necesară. Nu o asemenea concluzie îl interesa însă pe viitorul episcop de Cloyne, nu pentru aşa ceva s-a străduit el să născocească idealismul subiectiv. În intenţia autorului său, subiectivismul („Principiul meu nou, principiul meu mare" îl numeşte Berkeley în al său *Caiet de note*) trebuie să joace, în raport cu substanţa materială, rolul maurului din Veneţia. Cu alte cuvinte, Berkeley oferă subiectivismului rolul exclusiv de instrument al respingerii concepţiilor antiteologice. În rest, el trebuie să cedeze locul — respectiv să se integreze — idealismului teologic. Perspicacele gînditor irlandez şi-a dat seama de timpuriu că elementele subiectiviste din filosofia lui Locke, dezvoltate în măsura cuvenită, pot fi profitabile teologiei. În acest fel devine subiectivismul aliatul idealismului obiectiv teologic, cu scopul de a infirma conţinutul cognitiv al categoriei de materie, categorie pe care Berkeley o considera — just, desigur — ca fiind nucleul concepţiilor şi atitudinilor ireligioase: „Eu nu tăgăduiesc existenţa lucrurilor pe care le putem percepe prin simţuri sau reflecţie. Nu pun la îndoială că lucrurile pe care le văd cu ochii mei şi le ating cu mîinile mele există, există cu adevărat. Singurul lucru a cărui existenţă noi o negăm este ceea ce filosofii numesc materie sau substanţă corporală"[85].

De îndată ce consideră că a reuşit să dovedească lipsa de conţinut a noţiunii de materie, Berkeley se străduieşte să pună de acord tezele sale subiectiviste cu cele teologice, preocupare care constituie laitmotivul tuturor scrierilor sale filosofice, începînd cu *Caietul* său de note (Common Place Book) redactat în tinereţe şi sfîrşind cu *Siris* (1744). În această ultimă lucrare, con-

---

[85] G. Berkeley, *Principles*, p. 419 (§ 35).

Scanned with OKEN Scanner

cepţia sa capătă o coloratură pregnantă de realism platonic, prefigurat dealtfel încă în *Principii* şi în *Dialoguri*. Conţinutul tuturor lucrărilor lui Berkeley duce la constatarea că efortul de a dovedi inexistenţa substanţei corporale şi existenţa celei spirituale este o constantă a gîndirii lui. Desigur, acesta trebuie să fie rezultatul faptului că episcopul irlandez a sesizat primejdioasele implicaţii ale „dualismului substanţei", dualism care prin felul în care pune problemele şi prin implicaţiile sale — dezvăluite mai ales de sensurile operei ştiinţifice a lui Descartes — împinge puternic pe primul plan substanţa materială. Berkeley, fiu credincios al bisericii, îşi propune să înlăture acest „dualism", dar într-un mod invers modalităţii spinoziste. Bazat pe principiul empirist al cunoaşterii interpretat subiectivist, Berkeley neagă existenţa *substanţei materiale* şi recomandă folosirea cît mai circumspectă a cuvîntului de materie. Berkeley este atît de conştient de implicaţiile antiteologice ale categoriei de materie — care încurajează „înclinarea depravată a inteligenţei către ateism"[86] — şi de marea ei putere de subminare a oricărei concepţii spiritualiste, încît nu ezită să atragă atenţia că termenul de materie nu încetează să fie primejdios nici chiar atunci cînd materia este concepută ca fiind creată de divinitate din nimic. Dealtfel, Berkeley consideră că teza creaţiei materiei din nimic nu se poate susţine. O asemenea teză, spune el, reprezintă „o atît de mare dificultate" încît filosofii, „chiar şi dintre cei care au susţinut existenţa lui Dumnezeu, au considerat materia ca fiind necreată şi coeternă cu El"[87]. Se observă aici că Berkeley şi-a dat seama cu mare precizie de caracterul disjunctiv al raportului dintre materie şi divinitate. De aici şi marea lui insistenţă constantă în respingerea categoriei de materie.

---

[86] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 282.
[87] Idem, *Principles*, p. 431 (§ 92).

Scanned with OKEN Scanner

Prin prisma unor asemenea raţiuni se străduieşte Berkeley să coreleze astfel tezele subiectiviste cu cele teologice încît subiectivismul să servească ţelurilor mai înalte ale teologiei creştine. Ca atare, subiectivismul său este dintru început un element de dispută teologică. Dar prin însăşi natura lui, subiectivismul implică solipsismul. Şi tocmai împotriva acestei implicaţii depune Berkeley mult efort; iar pînă la urmă gîndirea lui subtilă găseşte şi aici un „argument" în favoarea existenţei divinităţii. În acest sens, la obiecţia inserată în *Principii* că, dacă lucrurile există numai în măsura percepерii lor, atunci ele trebuie să dispară imediat ce *eul* nostru încetează să le mai perceapă, Berkeley — împrumutînd o idee a lui Locke — răspunde: „Masa la care scriu spun că există, ceea ce înseamnă că o văd şi ating; şi chiar dacă m-aş afla în afară de cabinetul meu, aş putea să spun că ea există, înţelegînd prin aceasta că dacă aş fi în cabinet aş putea-o percepe sau că un alt spirit o percepe cu adevărat". Ceea ce înseamnă că „asociaţiile de senzaţii", adică „lucrurile", „nu există prin ele însele, ci sînt suportate sau există în suflete sau substanţe spirituale"[88].

Această problemă dificilă este dezvoltată apoi în *Dialoguri*, unde se arată că în lipsa cutărui sau cutărui spirit individual, lucrurile „trebuie să existe într-un alt spirit. Cînd eu neg lucrurilor sensibile o existenţă în afara inteligenţei nu mă refer la inteligenţa mea în particular, ci la orice inteligenţă. Acum este evident că ele au o existenţă exterioară inteligenţei mele pentru că eu probez prin experienţă că ele sînt independente. Există deci o altă inteligenţă în care ele există în intervalele perceperilor pe care le am eu; aşa cum au existat înaintea naşterii mele, tot aşa va trebui ca ele să existe după presupusa mea dispariţie. Şi cum aceasta este valabil şi în raport cu toate celelalte spirite

[88] G. Berkeley, *Principles*, pp. 413, 430 (§§ 3, 89).

Scanned with OKEN Scanner

create şi finite, urmează în mod necesar că *există o inteligenţă omniprezentă şi eternă*, care cunoaşte şi cuprinde toate lucrurile şi le prezintă vederii noastre într-un anumit fel şi conform anumitor reguli pe care Ea le-a stabilit şi care sînt numite de noi *legi ale naturii*". În continuare, Berkeley se crede îndreptăţit să precizeze că din existenţa *eului* individual şi din dependenţa de altceva a perceperilor sale se deduce în mod necesar „existenţa lui Dumnezeu şi a tuturor lucrurilor create în inteligenţa lui Dumnezeu"[89]. Acesta este, după expresia lui Russell, argumentul „cu totul nou" asupra existenţei lui Dumnezeu, „născocit" de către Berkeley[90]. Caracterul subiectiv şi sofistic al acestui „argument" este evident, demonstraţia mişcîndu-se în cerc. Pentru a putea afirma existenţa lucrurilor, viitorul episcop este nevoit să recurgă la divinitate. Iar această neputinţă a teoriei de a rezolva altfel problema probează existenţa divinităţii!

*

Ne amintim că Berkeley defineşte *existenţa* prin *percepere* şi că substanţei corporale i se neagă existenţa tocmai pentru că nu îndeplineşte această condiţie. În acest caz, se pune problema: cum poate totuşi ajunge Berkeley la certitudinea existenţei substanţei spirituale? S-a văzut că, pentru a atesta existenţa „lucrurilor" în absenţa *eului* particular, Berkeley apelează la divinitate, care, printr-un act de percepere continuă, asigură dăinuirea obiectelor. Această „explicaţie" este completată pe linie epistemologică în chipul următor: din faptul că avem senzaţii (idei) care se succed într-un anumit fel, noi deducem existenţa unei oarecari cauze de care aceste idei depind. Această cauză nu poate fi o calitate sau o idee şi nici o combinaţie de idei, deoarece aces-

---

[89] Idem, *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 229—231.
[90] B. Russell, *Histoire*, p. 655.

Scanned with OKEN Scanner

tea sînt, prin propria lor natură, „pasive". Cauza ideilor trebuie să fie o substanţă. Această substanţă nu poate fi cea corporală, pentru că, existenţa fiind definită prin percepere, substanţa corporală nu există. Şi chiar dacă ar exista, ea n-ar putea fi cauza ideilor, pentru că, afirmă Berkeley, ea se caracterizează prin pasivitate. Caracteristica de a fi activă aparţinînd numai substanţei spirituale, numai aceasta poate fi cauza ideilor[91].

Ce ar putea fi această substanţă spirituală activă, care produce ideile noastre? Din felul în care a conceput Berkeley calităţile s-ar putea conchide că este vorba de spiritul individual. O asemenea concluzie însă ar primejdui în mod grav ideea de divinitate, deoarece în acest caz lumea ar fi o simplă iluzie a *eului*. De aceea, Berkeley caută să integreze iluzionismul solipsist, care decurge din definirea existenţei prin percepere, unui iluzionism de ordin cosmic, divin. În acest sens, el încearcă să distingă activitatea *eului* de activitatea spiritelor externe. Ideea că spiritul, spre deosebire de materie, se caracterizează prin activitate o deduce Berkeley din aptitudinea *eului* de a produce idei. „Constat că eu pot produce după voie idei în mintea mea şi să modific şi să schimb scena ori de cîte ori consider potrivit. Nu trebuie decît să vreau şi în fantezia mea apare de îndată cutare sau cutare idee; şi prin aceeaşi aptitudine ea se şterge şi face altora loc. Această producere şi înlăturare a ideilor ne îndreptăţeşte să denumim sufletul activ". Dar, spre deosebire de ideile fanteziei, „ideile real percepute de către simţuri nu au aceeaşi dependenţă de voinţa mea. Nu stă în puterea mea, cînd îmi deschid ochii în plină lumină a soarelui, să aleg dacă să văd sau nu, sau să determin ce obiecte particulare să se prezinte ochilor mei; şi tot aşa stau lucrurile şi în ce priveşte auzul sau alte simţuri; ideile imprimate în simţurile mele

---

[91] G. Berkeley, *Principles*, p. 418 (§ 26); *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 205—207.

Scanned with OKEN Scanner

nu sînt creaţii ale propriei voinţe. Există prin urmare o *altă* Voinţă sau Spirit care le produce"[92].

O asemenea întemeiere a activităţii *reale* a lumii externe în activitatea *imaginară* a *eului* nu putea să ducă decît la un fantomatic univers spiritual. Berkeley ne asigură că acest univers este alcătuit din idei (senzaţii) şi din spiritele care au aceste idei. Dar ce sînt aceste spirite nu ni se spune. Afirmaţiile lui Berkeley asupra existenţei acestora se întemeiază pe şubreda analogie dintre om şi univers, despre care Hume arată pe drept că este lipsită de orice valoare. Despre aceste existenţe substanţiale — spiritele finite şi spiritul suprem — Berkeley recunoaşte cu francheţe că nu avem şi nici nu putem avea vreo idee definită. Nici nu poate fi altfel pentru o concepţie care construieşte universul pornind de la date introspective. „Ne dăm seama — afirmă Berkeley — de existenţa noastră proprie prin introspecţie sau reflecţie, iar de aceea a altor spirite prin raţiune. Putem spune că avem o anumită cunoaştere sau noţiune despre minţile noastre proprii, precum şi despre alte spirite şi fiinţe active, despre care nu avem însă idei în sensul riguros al cuvîntului"[93].

Ce îl face pe Berkeley să afirme că despre existenţele spirituale, care ar fi în fond elementele esenţiale şi determinate ale realităţii, nu avem idei propriu-zise? Filosoful irlandez insistă în mod repetat asupra deosebirii dintre spirit şi idei. Despre spirit el afirmă că este o existenţă *activă*, un *agent*, pe cînd ideile ar fi *pasive* şi *inerte*. Gîndirea, perceperea şi voinţa sînt atributele definitorii ale spiritului; iar ideile nu sînt altceva decît rezultatul pasiv al însuşirii spiritului de a percepe. Datorită acestor deosebiri pe care le stabileşte între aceste două categorii de „lucruri", Berkeley este nevoit să recunoască că despre spirite, inclusiv despre spiritul su-

---

[92] G. Berkeley, *Principles*, p. 418 (§§ 28—29).
[93] *Ibidem*, p. 430 (§ 89).

Scanned with OKEN Scanner

prem, nu avem şi nici nu putem avea „nici o idee", ceea ce înseamnă că nu le putem cunoaşte. Aceasta pentru că — explică Berkeley — o *idee inactivă*, a cărei existenţă constă în a fi percepută de către spirit, nu poate fi o *imaginae* a unei existenţe active şi de-sine-stătătoare cum e spiritul[94].

Deşi afirmă că spiritul nu poate fi perceput, aceasta nu îl împiedică pe Berkeley să susţină că spiritul este o substanţă. Ne amintim că exact pentru acelaşi motiv Berkeley a conchis asupra inexistenţei materiei. Nu insistăm acum asupra acestui lucru, mulţumindu-ne să consemnăm această contradicţie pe care a analizat-o amănunţit la timpul său Hume. Prin urmare, neputinţa de a avea idei despre substanţa spirituală ţine de sus-amintita deosebire dintre spirite şi idei. „Sufletele şi ideile sînt lucruri cu totul atît de diferite, încît dacă spunem că «ele există», «sînt cunoscute», sau ceva asemănător, aceste cuvinte nu pot fi considerate ca semnificînd ceva comun ambelor naturi. Nu există nimic asemănător sau comun în ele; şi a aştepta ca printr-o multiplicare sau lărgire a facultăţilor noastre să putem să devenim vreodată capabili să cunoaştem un spirit tot aşa cum cunoaştem un triunghi, pare tot atît de absurd ca şi cum am spera să vedem un sunet". La ediţia din 1734 a *Principiilor*, Berkeley a adăugat la cele de mai sus: „Cred că nu putem spune, în sensul strict al cuvîntului, că avem o *idee* despre o existenţă activă sau despre o acţiune, deşi putem spune că avem o *noţiune* despre ele". Aceeaşi idee este reafirmată în *Dialoguri:* „am despre spirit o noţiune cu toate că n-am despre el, strict vorbind, o idee. Nu-l percep ca pe o idee, nici prin mijlocirea unei idei, ci-l cunosc prin reflecţie"[95]. Berkeley recunoaşte că această „noţiune" de Dumnezeu este „ex-

---

[94] *Ibidem*, p. 440 (§§ 135, 138—139).
[95] *Ibidem*, p. 441 (§ 142); *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 234.

Scanned with OKEN Scanner

trem de inadecvată", pentru că decurge nu din percepţie, ci pe cale de reflecţie. Din existenţa mea şi din dependenţa ideilor mele faţă de ceva exterior mie — scrie Berkeley — eu deduc „existenţa lui Dumnezeu şi a tuturor lucrurilor create în inteligenţa lui Dumnezeu"[96]. Paradoxul soluţiei berkeleyene constă în faptul că, în timp ce existenţa substanţei materiale este negată pentru că nu este direct percepută, ci ar apare doar ca rezultat al reflecţiei, existenţa substanţei spirituale este afirmată tocmai pe baza numitei reflecţii.

Pe scurt spus, afirmarea existenţei substanţei spirituale (spiritual substance) nu este bazată pe percepere, cum ar fi de aşteptat să fie la un empirist care el însuşi se pretinde ca atare, ci pe „argumente" extraperceptibile, deşi şi aici percepţiile *eului* sînt punctul de plecare. Astfel, Berkeley deduce prin introspecţie existenţa *eului*. Din ideile (percepţiile) pe care le are *eul* despre sine şi despre alte fiinţe se deduce existenţa unor spirite particulare asemănătoare nouă. Din perceperea celorlalte lucrui existente în univers se deduce existenţa spiritului suprem, deoarece acele lucruri nu pot exista decît dacă există un spirit care să le perceapă în permanenţă. În favoarea tezei existenţei acestui spirit suprem, „care produce totul" şi „prin care toate lucrurile există", Berkeley mai aduce drept argumente „ordinea" şi „armonia" care există în întreaga alcătuire şi mişcare a universului, respectiv a senzaţiilor noastre. Prin urmare, „tot ceea ce percepem" este, în ultimă instanţă, un efect al puterii divine[97].

Riguros vorbind, prin introspecţie nu se pot obţine decît concluzii probabile şi nu sigure asupra existenţei celorlalte spirite umane. Acesta trebuie să fi fost motivul care l-a determinat pe Berkeley să apeleze tot la divinitate pentru a asigura comunicarea dintre oameni.

---

[96] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 231.
[97] G. Berkeley, *Principles*, pp. 441—442 (§§ 145—148); *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 199.

Scanned with OKEN Scanner

Aceasta pentru că — raţionează Berkeley — noi avem o oarecare cunoştinţă despre alte spirite prin intermediul mişcărilor corpurilor ataşate acestor spirite, iar pentru a exercita o influenţă oarecare asupra altor persoane, omul n-are alt mijloc decît mişcarea membrelor sale. Dar, perceperea acestor mişcări depinde cu totul de voinţa Creatorului, care asigură existenţa oricărei idei (percepţii) în spiritele finite şi create. Prin urmare, tot Dumnezeu trebuie să asigure şi informaţiile noastre despre alţi oameni. „El singur este acela care, «susţinînd toate lucrurile prin cuvîntul puterii Sale», menţine între spirite acele legături prin care unul este în stare să perceapă existenţa celuilalt. Şi totuşi lumina aceasta curată şi clară, care luminează fiecăruia, este ea însăşi invizibilă"[98].

În acest fel, divinitatea devine la Berkeley noţiunea centrală cu rol de spirit absolut, capabil să intervină în rezolvarea tuturor problemelor. Datorită acestui rol, Berkeley revine deseori spre a ne convinge că divinitatea este existenţa absolută şi incontestabilă. Aceste reveniri sînt un indiciu al faptului că filosoful irlandez resimte fragilitatea construcţiei sale de idei, construcţie care face din spiritul suprem personajul atît de omniprezent şi atotputernic încît, asemenea zeului indian Siva, oriunde şi în tot ceea ce există se arată o faţă a sa.

Pentru Berkeley, această divinitate creatoare a întregii existenţe şi care e *Existenţa* prin excelenţă, este totodată prezentă în modul cel mai intim în spiritele umane pe care ea însăşi le-a creat. Filosoful irlandez subliniază în acest sens că „pentru cel care este capabil de cea mai neînsemnată putere de reflecţie nimic nu poate fi mai evident decît existenţa lui Dumnezeu sau a unui spirit intim prezent în minţile noastre, care produce în ele întreagă această varietate de idei sau senzaţii, care ne afectează neîntrerupt, (un spirit) de care depindem

[98] Idem, *Principles*, p. 442 (§ 147)

Scanned with OKEN Scanner

complet, pe scurt «în care trăim, ne mişcăm şi ne avem fiinţa»"[99].

În toate explicaţiile de mai sus asupra substanţei spirituale se observă că Berkeley a părăsit cu totul definirea empiristă a existenţei. Ne amintim că întemeierea existenţei în percepţie îi facilitase filozofului irlandez negarea existenţei materiei. Acelaşi principiu trebuia să-l ducă şi la negarea existenţei substanţei *spirituale*. Acest lucru nu intră însă în vederile viitorului episcop. El este pe deplin conştient şi de implicaţiile acestei probleme şi de greutatea de a folosi argumentele empirice *numai* împotriva substanţei materiale şi de a le cenzura funcţionarea în privinţa substanţei spirituale. Berkeley însă nu se intimidează în faţa acestei greutăţi pentru surmontarea căreia cheltuieşte întreaga sa subtilitate de spirit, care este una dintre cele mai remarcabile. Că deseori sofismul nu se lasă ocolit, aceasta este adevărat. După cum se întîmplă şi ca problema să fie eludată. Astfel, la observaţia judicioasă, făcută de oponentul său din *Dialoguri*, Hylas, că aceleaşi argumente care se pot aduce împotriva existenţei lucrurilor sensibile într-un substrat material pot fi valabile şi împotriva existenţei lor într-o substanţă spirituală, Philonous-Berkely nu poate replica decît că vorbele nu trebuie înţelese într-un sens „grosier şi literal". „Ceea ce vreau să spun este doar că inteligenţa înţelege sau percepe obiectele şi că ea este afectată din exterior, adică de o existenţă distinctă de ea însăşi"[100]. Or, tocmai aceasta este problema. Dacă această „existenţă distinctă" nu poate fi materia, cum poate fi ea un spirit? Berkeley spune că aceasta o deduce prin raţiune, aceeaşi raţiune căreia nu i se recunoaşte competenţa cînd este vorba de materie. În plus, această „raţiune" pe care o reclamă Berkeley să-i dovedească existenţa spiri-

[99] *Ibidem*, p. 442 (§ 149).
[100] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 262.

Scanned with OKEN Scanner

telor externe şi a divinităţii nu se poate sprijini, cum am văzut, decît pe introspecţii şi analogii superficiale. Rezultatul este că existenţa substanţei spirituale este postulată, deşi asupra ei „nu avem idei în sensul riguros al cuvîntului". În schimb, lipsa unor asemenea idei a fost considerată ca un argument cu totul dovedditor al inexistenţei substanţei materiale.

Dacă urmărea cu consecvenţă cerinţele principiului empirist, Berkeley trebuia să conchidă fie că nu există nimic exterior propriului *eu* (poziţia solipsistă), fie că nu este posibil să ne pronunţăm cu certitudine asupra a ceea ce este exterior spiritului nostru (poziţia lui Hume). Berkeley însă amestecă argumentele empirice cu cele logice, aplicînd cînd unele, cînd altele, după cum o cer tezele pe care urmăreşte să le ateste. În acest sens, B. Russell apreciază, referindu-se la valoarea argumentelor lui Berkeley, că „este un semn de slăbiciune să se amestece argumentele empirice cu cele logice, deoarece dacă ultimele sînt valabile, primele devin inutile"[102]. Într-adevăr, dacă argumentele logice ale lui Berkeley în favoarea tezei existenţei substanţei spirituale sînt valabile, atunci argumentele empirice de negare a substanţei materiale îşi pierd utilitatea, deoarece şi aici ar trebui aplicate aceleaşi argumente logice. Şi invers, dacă argumentele empirice sînt valabile în privinţa lucrurilor materiale, ele ar trebui să-şi dovedească această valabilitate şi în privinţa existenţei spirituale. O asemenea consecvenţă însă nu caracterizează concepţia lui Berkeley. Inconsecvenţa care caracterizează această filosofie este fructul priorităţii tezelor teiste asupra argumentelor. Ceea ce este o dovadă că filosofia a redevenit la Berkeley, cum am mai menţionat, o *ancilla theologiae*.

---

[101] B. Russell, *Histoire*, p. 664.

Scanned with OKEN Scanner

Deosebit de sensibil se arată Berkeley faţă de acuzaţia că el ar nega, în concepţia sa, *realitatea* lucrurilor. Lui i se pare, dimpotrivă, că numai prin identificarea calităţilor lucrurilor cu senzaţiile — aşa procedează el — s-ar conferi lucrurilor realitate, spre deosebire de materialişti, care le-ar nega-o, considerînd că ele există într-o presupusă substanţă materială.

Am văzut că, în timp ce materialiştii înţeleg prin „calităţi sensibile" proprietăţi obiective ale lucrurilor, senzaţiile nefiind decît oglindirea lor mintală, Berkeley reduce totul la senzaţii. De pe o asemenea poziţie teoretică răsare mirarea berkeleyeană că filosofii pot considera calităţile lucrurilor (= idei, în concepţia lui) ca existînd în afara minţii. „Ideile întipărite în simţuri — precizează Berkeley — sînt lucruri reale, sau există în realitate; aceasta nu o negăm, dar negăm că ele pot subzista în afara minţilor care le percep, sau că sînt copii după anumite prototipuri care există în afară de minte, căci existenţa adevărată a unei senzaţii sau idei constă în a fi percepută, şi o idee nu poate semăna cu altceva decît cu o idee"[102]. Certitudinea „realităţii" lucrurilor este pur subiectivă: „cu cît sînt eu mai sigur de propria mea existenţă, cu atît sînt mai sigur că există corpuri sau substanţe corporale (înţelegînd prin aceasta corpurile pe care le percep prin simţurile mele)..."[103].

Ideea *realităţii* lucrurilor este întărită şi prin afirmaţia că acestea există într-o inteligenţă exterioară: „Pentru mine este evident... că lucrurile sensibile nu pot exista în altă parte decît într-o inteligenţă sau spirit. De unde conchid nu că ele n-au nici o existenţă reală, ci că — pentru că ele nu depind de gîndirea mea, ci au o existenţă distinctă de percepţia pe care o am eu despre acestea — *trebuie să existe* vreo altă

---

[102] G. Berkeley, *Principles*, p. 430 (§ 90).
[103] Idem, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 241.

Scanned with OKEN Scanner

inteligență în care ele există. Pe cît este deci de sigur că universul sensibil există în mod real, pe atît de sigur este că există un spirit infinit și omniprezent care le conține și le susține"[104]. Pentru a respinge eventuala obiecție că, definind obiectele prin percepere, rezultă că lucrurile sînt condamnate la o existență arbitrară dacă nu li se recunoaște o *existență exterioară*, Berkeley spune în *Principii* că „lucrurile percepute prin simțuri pot fi numite externe din punct de vedere al originii lor, întrucît nu sînt produse din interiorul sufletului nostru însuși, ci sînt întipărite de un Spirit, care se deosebește de acela care le percepe"[105]. Ca atare, Berkeley conchide în chip ocazionalist: *„există o inteligență care, în fiecare clipă, mă impresionează cu toate impresiile pe care le percep"*[106]. Berkeley caută să ne facă să credem că o asemenea concepție este naturală și proprie tuturor oamenilor a căror minte nu a fost coruptă de către filosofi. În *Dialoguri*, la întîmpinarea interlocutorului său: ce răspuns ar da grădinarul cînd ar fi întrebat dacă arborele există sau nu în afara conștiinței lui, Berkeley spune că grădinarul ar da același răspuns ca și el și ca orice bun creștin, anume că „arborele real care există în afara inteligenței lui este într-adevăr cunoscut și conținut de (adică *există în*) inteligența infinită a lui Dumnezeu"[107].

În acest fel, totul nu este decît o emanație divină de percepții. O lume iluzorie produsă și conținută de o existență nu mai puțin iluzorie.

Pe lîngă „meritul" că el ar susține *realitatea* lucrurilor, spre deosebire de materialiști și de sceptici care le-ar nega-o, Berkeley îl revendică și pe acela că doctrina sa este cît se poate de naturală, de vreme ce este atît

---

[104] *Ibidem*, pp. 197—198.
[105] G. Berkeley, *Principles*, p. 430 (§ 90).
[106] Idem, *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 202—203.
[107] *Ibidem*, p. 236.

Scanned with OKEN Scanner

de conformă *bunului simţ*, adică este o concepţie care concordă în întregime cu cea a oamenilor a căror minte nu a fost *viciată* de doctrinele filosofice. „Îmi place mult — spune el — să apelez la bunul simţ pentru a stabili adevărul părerii mele. Întrebaţi pe grădinar de ce crede că cireşul de acolo din grădină există, şi el vă va spune că acesta există pentru că îl vede şi îl atinge; într-un cuvînt, pentru că îl percepe prin simţurile sale. Întrebaţi-l pentru ce crede că nu există un portocal aici, şi el vă va spune că acesta nu există pentru că nu-l percepe. Ceea ce percepe prin simţuri el îl numeşte un lucru real şi spune că este sau există; dar, ceea ce nu are capacitatea de a fi perceput, acest lucru nu are, pentru el, existenţă“[108].

Berkeley afirmă că el nu este autorul unor noi opinii, ci el s-a mărginit doar să pună în legătură două propoziţii larg răspîndite şi acceptate:

1. „*lucrurile care se percep nemijlocit sînt lucruri reale*“, propoziţie care ar exprima opinia mulţimii şi
2. „*lucrurile percepute nemijlocit sînt idei care nu există decît în inteligenţă*“, propoziţie care exprimă, crede el, opinia filosofilor[109].

De aici Berkeley conchide că, în afara *spiritelor*, singurele lucruri real existente sînt *ideile*. Iar această concepţie trebuie să fie general acceptată, deoarece se întemeiază pe principii de asemenea general acceptate. Această concluzie ar mai semnifica, după acelaşi Berkeley, şi că principiile împinse pînă la capăt concordă cu „bunul simţ“.

Această originare a filosofiei în „bunul simţ“ (common sense) şi pretenţia că o asemenea filosofie este „realistă“ le vom reîntîlni ulterior la toţi idealiştii subiectivi de tip pozitivist.

În cazul valabilităţii acestor principii subiectiviste, se mai poate afirma că natura există? Da, răspunde

[108] *Ibidem*, p. 235.
[109] *Ibidem*, p. 284.

Scanned with OKEN Scanner

Berkeley, „dacă prin *natură* se înţelege numai *seriile* vizibile ale efectelor sau senzaţiilor întipărite în sufletele noastre în conformitate cu anumite legi fixe şi generale". Dar dacă natura e considerată ca altceva, „deosebită nu numai de Dumnezeu, ci şi de legile naturale şi lucrurile percepute prin simţuri, atunci trebuie să mărturisesc că acest cuvînt este pentru mine un sunet gol, fără nici o semnificaţie inteligibilă. În acest înţeles natura e o himeră vană, introdusă de acei păgîni care n-au noţiuni clare despre atotputernicia şi perfecţiunea infinită a lui Dumnezeu"[110]. Prin urmare, Berkeley admite natura numai ca un ansamblu al „seriilor senzaţiilor", ordonate de Dumnezeu după reguli ale sale. *Legile naturii* sînt tocmai aceste reguli ce emană din voinţa divină: „regulile sau metodele stabilite, după care Spiritul de care depindem excită în noi ideile simţurilor, se numesc *legi ale naturii;* şi aceasta o învăţăm prin experienţă, care ne arată că ideile cutare sau cutare sînt însoţite de cutare sau cutare alte idei, în ordinea stabilită a lucrurilor". Aceste legi prin care „invizibilul Autor al naturii" animă universul sînt „fixe" şi „imuabile" spre uşoara noastră orientare în mijlocul lucrurilor în care ne aflăm. Aceasta nu înseamnă că episcopul irlandez alungă miracolul din natură. După el, Atotputernicul creator al naturii poate considera necesar uneori să producă fenomene în afara ordinii pe care el însuşi a stabilit-o. Dar, adaugă Berkeley, aceste excepţii „trebuie făcute rar", pentru a produce efectul dorit[111].

Din analizele noastre consemnate mai sus credem că se desprinde cu suficientă evidenţă faptul că noţiunea de substanţă pierde la Berkeley orice sens ştiinţific şi

---

[110] G. Berkeley, *Principles*, p. 443 (§ 150).

[111] *Ibidem*, pp. 418, 425 (§§ 30, 63), *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 195—196.

Scanned with OKEN Scanner

că toate argumentele și demonstrațiile sale vizează tocmai înlăturarea unui asemenea sens. Întreaga operă a filosofului irlandez este conștiincios consacrată exclusiv acestui scop.

5. Relația cauzală în interpretarea lui Berkeley

Deși Berkeley nu și-a expus nicăieri în mod sistematic ideile asupra cauzalității, acestea se conturează suficient de clar atît din concepția sa de ansamblu, cît și din referirile directe pe care le găsim presărate în opera sa.

În opera sa, Berkeley tratează problema cauzalității într-un fel mult înrudit cu mitologiile arhaice. Lucrurile ca atare, nefiind pentru el decît „asociații de idei", sînt cu totul lipsite de activitate, deci nu le este inerentă nici relația de cauzalitate. Însăși mișcarea, fiind și ea o idee, se caracterizează prin pasivitate. Între lucruri (= idei) nu pot exista deci nici un fel de relații cauzale. După Berkeley, ar fi o dovadă de ignoranță o concepție care ar afirma existența relației cauzale și a esenței în lucrurile înseși: „Un mare îndemn de a ne considera ignoranți în privința naturii lucrurilor este părerea curentă potrivit căreia orice lucru include în sine însuși cauza însușirilor sale; sau că există în orice obiect o esență internă care e izvorul din care curg calitățile lui distinctibile și de care acestea depind". Și Berkeley propune, pentru a nu se cădea în sclavia unei asemenea „ignoranțe", acceptarea doctrinei sale care consideră lumea ca fiind opera unui Spirit suprem. Acest spirit este singura „cauză activă sau eficientă" existentă — fiind „absurd" să se presupună vreo altă

cauză[112]. În acest fel, lumea apare în concepţia berkeleyeană ca un capricios joc al spiritului divin, care, prin voinţa sa, excită senzaţii în spiritele finite. În *De Motu*, lucrare scrisă în 1720, Berkeley afirmă, contrar fizicii newtoniene pe care o respinge, că legea naturală sau cauzalitatea fizică nu este o cauzalitate reală, ci reprezintă exerciţiul liber al activităţii divine. Datorită acestui fapt, adevăratele cauze eficiente ale mişcării cad cu totul în afara domeniului mecanicii[113]. În altă parte afirmă că un fenomen cum este atracţia corpurilor, pe care fizica îl consideră un atribut *universal* al materiei, este un principiu care nu explică *cauza*, ci indică doar *efectul* (ceea ce este adevărat, dar soluţia berkeleyeană este cu totul fantezistă): această cauză „nu poate fi decît *voinţa unui spirit* (*will of a spirit*)... Nu există aici nimic necesar sau esenţial, ci totul depinde de voinţa Spiritului cîrmuitor...". Potrivit unei asemenea concepţii, ne apare cu totul logică invitaţia lui Berkeley de a se da atenţie în „studiul" naturii nu *cauzelor eficiente*, ci *celor finale*: „E clar, în primul rînd, că truda filosofilor este zadarnică atunci cînd ei cercetează, ca ceva distinct de *minte* sau *spirit*, cauzele eficiente naturale. În al doilea rînd, considerînd că întreaga creaţiune este opera unui *Agent bun şi înţelept*, s-ar cuveni ca filosofii să mediteze asupra cauzelor finale ale lucrurilor". Este aici exprimat îndemnul nostalgic ca spiritul filosofic să se reîntoarcă, pocăit, la starea sa de regn spiritual inferior — ancilla theologiae — de care abia se eliberase după nenumărate peripeţii. Neagă Berkeley putinţa noastră de a stabili concluzii sau legi generale printr-o atentă observare a naturii? Formal nu, dar ne atrage atenţia — ceea ce era de prevăzut — că ideile sau senzaţiile noastre, ne-

---

[112] G. Berkeley, *Principles*, p. 432 (§ 102); *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 206—207.

[113] Cf. Mario Bunge, *Causality*, nota, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

fiind oglindiri ale unei lumi independente de spirit, nu pot fi decît „semne" sau „indicii" informaţionale trimise nouă de divinitate, spre mai uşoara noastră activitate, în conformitate cu intenţiile ei[114]. Deci „legile" semnifică „uniformitatea" activităţii creatorului. De aceea, crede Berkeley, preocuparea filosofilor trebuie să se îndrepte spre cercetarea şi înţelegerea acestor „semne" divine, iar nu spre *explicarea* lucrurilor „prin cauze corporale, doctrină care pare să fi îndepărtat prea mult minţile oamenilor de acel principiu activ, de acel spirit suprem şi înţelept «în care noi trăim, ne mişcăm şi ne avem fiinţa»"[115].

Prin concepţia sa despre cauzalitate, ca şi prin cea despre substanţă, Berkeley se afirmă ca un gînditor adînc impregnat de spiritul gîndirii medievale pe care el o vrea restaurată.

6. Berkeley despre raportul dintre filosofia sa şi teologie

Din cele de mai sus rezultă că universul berkeleyean este constituit din trei elemente: 1) *obiectele*, care sînt asociaţii de senzaţii; 2) *spiritele finite* create de divinitate şi care percep lucrurile; 3) *spiritul suprem*, adică existenţa în întreaga ei plenitudine, care incită spiritele finite să perceapă obiectele. Întru totul o lume plăsmuită de o minte înclinată profund spre mistică. Acest iluzionism cosmic l-a îndemnat pe Kant să vorbească despre „idealismul mistic şi fantastic al lui Berkeley"[116], iar pe Marx să-l aprecieze pe Berkeley drept „repre-

[114] G. Berkeley, *Principles*, pp. 433—434 (§§ 105—107).
[115] *Ibidem*, p. 426 (§ 66).
[116] I. Kant, *Prolegomene*, Bucureşti, 1924, p. 70.

Scanned with OKEN Scanner

zentantul unui idealism mistic în filosofia engleză"[117]. Caracterizarea de „idealism mistic" este într-adevăr definitorie pentru acest amestec de elemente subiectiviste şi teologice pe care-l întîlnim la tot pasul în opera lui Berkeley.

Istoria recentă a timpului său îi arătase gînditorului pios că deşteptarea spiritului laic din letargia sa medievală avusese drept ferment şi pavăză scepticismul — un scepticism selectiv, care viza în primul rînd conţinutul dogmelor şi îndrepta atenţia minţii mereu iscoditoare către marele spectacol al naturii. Berkeley descoperă cu pătrundere — avînd probabil viu în minte exemplul lui Descartes — că asemenea noţiuni ca materie, lege, cauzalitate etc., al căror conţinut era mereu îmbogăţit prin investigaţiile ştiinţei experimentale şi generalizările filosofice, împing necontenit preocupările teologice la periferia interesului inteligenţei. Făcînd aceste constatări, Berkeley şi-a dat totodată seama că atîta vreme cît mintea omului nu se desprinde, prin zborul înaripat şi sobru al raţiunii, de faptul imediat, credinţa nu e primejduită. În consecinţă, Berkeley face din faptul imediat (= datul senzorial) pîrghia esenţială a concepţiei sale în argumentarea inexistenţei materiei. Şi tot din acesta face, într-un mod demn de un conciliu grecesc, şi „un nou argument" — cum se exprimă Russell — asupra existenţei lui Dumnezeu (deoarece existenţa obiectelor este asigurată prin percepere, trebuie să existe o suprainteligenţă care să asigure în permanenţă serviciul de percepere!). În numele percepţiei nemijlocite, Berkeley denunţă cu vehemenţă „dubla existenţă" a obiectelor, deoarece aceasta ar fi „adevărata rădăcină a scepticismului". Berkeley e convins că numai identificarea lucrurilor cu percepţiile lor apără mintea de ispita ereziilor sceptice, „deoarece cît timp oamenii

---

[117] K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, 1962, p. 68.

Scanned with OKEN Scanner

cred că lucrurile reale subzistă în afara minţii, iar cunoaşterea lor este *adevărată* numai în măsura în care corespunde *obiectelor reale*, urmează că ei nu pot fi siguri că au o cunoaştere veritabilă. Căci — se întreabă el, ca şi Gorgias odinioară — cum se poate cunoaşte că lucrurile care se percep sînt corespunzătoare acelora care nu au fost percepute sau care există în afara minţii?"[118]. Prin reducerea existenţei lucrurilor la perceperea lor s-ar înlătura „simplu şi uşor" temelia întregului edificiu al scepticismului şi al materialismului: „Că *substanţa materială* (*material substance*) a fost în toate epocile principalul partizan al ateilor, e inutil să relatăm. Toate sistemele lor monstruoase au o atît de vizibilă şi necesară dependenţă de ea, încît după înlăturarea acestei pietre unghiulare întregul edificiu ar cădea la pămînt — pînă într-atît n-ar mai merita osteneala să acordăm o atenţie deosebită absurdităţilor tuturor sectelor nenorocite ale ateilor"[119].

Berkeley se crede îndreptăţit să afirme pe un ton tot atît de solemn ca şi în celelalte probleme, că „imaterialismul" său s-ar bucura de rarul privilegiu, dacă ar fi acceptat, de a aduce însemnate servicii nu numai credinţei, dar şi ştiinţei. Aceasta s-ar realiza tocmai prin marea „simplificare" pe care o prilejuieşte concepţia subiectivistă de a identifica existenţa şi perceperea lucrurilor, fapt care ar face să dispară multele probleme încurcate care se datoresc punctului de vedere materialist. „Înlăturînd *materia* sau *existenţa absolută a lucrurilor corporale* (*Matter*, or *the absolute existence of corporeal objects*)", scepticii şi ateii ar fi, crede Berkeley, reduşi la tăcere, deoarece în acest fel s-ar atesta „presupunerea" că există „numai spirite şi idei"[120]. Totodată, împreună cu noţiunea de materie, ar fi în-

---

[118] G. Berkeley, *Principles*, p. 429 (§ 86).
[119] *Ibidem*, p. 431 (§ 92).
[120] *Ibidem*, pp. 439—440 (§ 133).

Scanned with OKEN Scanner

depărtate toate problemele care au chinuit sufletul şi au îndemnat mintea să apuce pe căi nepioase. Berkeley nu precupeţeşte cuvintele pentru „avantajele" concepţiei sale imaterialiste*, „atît în privinţa religiei, cît şi a ştiinţelor". Ar deveni cu totul de prisos asemenea probleme ca: interacţiunea dintre spirit şi materie, raportul substanţă-accident, originea ideilor, dacă materia este sau nu infinit divizibilă, mişcarea corpurilor etc.[121]. Berkeley vrea astfel să ne convingă că lumea ar deveni simplă şi uşor de înţeles dacă toate aceste fenomene le-am pune pe seama unui Spirit absolut.

În operele lui principale, în care încearcă să găsească o convingătoare trăsură de unire între subiectivism şi teologie, Berkeley se arată foarte grijuliu în a sublinia concordanţa de conţinut a scrierilor sale cu concepţia creştină. Privită problema pe o anumită latură a sa, Berkeley nu greşeşte afirmînd această concordanţă. Subiectivismul extrem al doctrinei creştine — şi al oricărei doctrine religioase — prezintă suficient de multe puncte de contact cu concepţia proprie a lui Berkeley pentru ca acesta să fie încurajat şi îndreptăţit să afirme că subiectivismul său se află în consens cu conţinutul Sfintelor Scripturi. Biserica oficială nu a găsit nimic de obiectat, ci, dimpotrivă, se pare că a apreciat în mod deosebit criticile aduse de Berkeley ateismului în operele sale filosofice, cît şi în campania dusă împotriva „liber-cugetătorilor" (the free-thinkers) în ziarul londonez „The Guardian". Numirea sa ca episcop este grăitoare în acest sens. Că, pe de altă parte, principiul empirist just dezvoltat implică şi importante elemente antiteologice, aceasta nu s-a observat decît după apariţia lucrărilor lui Hume, fapt care a provocat energica reacţie

---

* O vervă „publicistică" asemănătoare în lăudarea „avantajelor" propriei filosofii întîlnim la James în *Pragmatism.*

[121] G. Berkeley, *Principles*, p. 429 (§ 85); *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 276—277.

Scanned with OKEN Scanner

a şcolii scoţiene. În memorabila scrisoare adresată de Thomas Reid, iniţiatorul acestei şcoli, lui D. Hume, acesta mărturiseşte că nu şi-a dat seama de primejdioasele implicaţii ale empirismului pentru religie pînă la citirea *Tratatului* lui Hume.

Cum prezintă însuşi Berkeley consonanţa ideilor sale cu cele din Sfînta Scriptură? În *Principii*, ca şi în *Dialoguri*, filosoful irlandez susţine, răspunzînd unor eventuale obiecţii, că în opera sa nu se află nimic ce ar putea fi apreciat ca opus religiei. El afirmă că atît în Sfintele Scripturi, cît şi în lucrările sale, „Dumnezeu este reprezentat în ele ca Autorul unic şi nemijlocit al tuturor acelor efecte pe care nişte păgîni şi unii filosofi le atribuie în mod obişnuit Naturii, Materiei, Destinului sau vreunui alt principiu lipsit de raţiune“[122]. Berkeley subliniază că în scrierile biblice nici măcar nu se pomeneşte de materie: „nu cred că în Sfînta Scriptură e undeva menţionat ceva despre ceea ce filosofii numesc *materie* sau *existenţă* a lucrurilor în afara minţii“[123]. Astfel, Moise n-a vorbit nicăieri de crearea unor substanţe solide şi corporale — şi chiar de ar fi folosit, el sau alţii, aceste cuvinte, ele trebuie să fie luate în sensul lor vulgar, nu filosofic, deoarece „în limbajul obişnuit obiectele simţurilor nu sînt numite *idei*, ci lucruri“. Moise menţionează soarele, luna şi stelele, pămîntul şi marea, plantele şi animalele. „Că acestea există în mod real şi la început au fost create de Dumnezeu, eu nu o pun la îndoială“[124].

Dar problema cea mai interesantă pe care o atinge Berkeley în legătură cu această conformitate a filosofiei sale cu doctrinele religioase este problema creaţiei. Aceasta pentru că explicarea creaţiei de către el este revelatorie pentru înţelegerea anumitor aspecte ale filo-

---

122 G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 239.
123 Idem, *Principles*, p. 429 (§ 82).
124 Idem, *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 263—264.

Scanned with OKEN Scanner

sofiei sale. Pentru Berkeley, actul creaţiei este un act de percepere a lucrurilor aşa-zis create. Despre creaţia lucrurilor — afirma Berkeley — se poate vorbi numai din momentul în care acestea au început să fie percepute de către spiritele finite, ele înseşi creaţii ale divinităţii. Nu există creaţie la modul absolut, deoarece lucrurile au existat dintotdeauna în inteligenţa divină. „Toate lucrurile sînt cunoscute din eternitate de către Dumnezeu sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, ele au o existenţă eternă în inteligenţa sa; dar cînd lucrurile mai înainte imperceptibile pentru creaturi devin, printr-un decret al lui Dumnezeu, perceptibile pentru ele, atunci se spune că ele încep o existenţă relativă, în raport cu inteligenţele create. Citind deci povestea mozaică a creaţiei, eu înţeleg că multiplele părţi ale universului au devenit gradual perceptibile pentru spiritele finite înzestrate cu facultăţile potrivite; astfel încît toate spiritele finite care existau atunci le percepură cu adevărat. Acesta este sensul literal care mi-a fost sugerat mai întîi prin cuvintele Sfintelor Scripturi; şi el nu conţine nici o menţiune sau idee, fie ea despre un *substratum,* despre un instrument sau despre o ocazie, fie despre o existenţă absolută". Prin urmare, aşanumita creaţie a avut loc în momentul în care Dumnezeu a decretat ca lucrurile să devină perceptibile creaturilor inteligente, în ordinea şi modalitatea stabilită de el atunci, şi pe care noi o numim acum legitate naturală. Acesta este „sensul cel mai natural, cel mai simplu şi mai literal al povestirii mozaice a creaţiei"[125].

Berkeley duce atît de departe corespondenţa dintre filosofia sa şi religie, încît ajunge să afirme că înseşi *miracolele* despre care se relatează în scrierile biblice sînt concordante cu propria sa concepţie. La întrebarea dacă toiagul lui Moise s-a transformat *de fapt* în şarpe, iar apa în vin la nunta din Cana etc., sau toate acestea

---

[125] *Ibidem,* pp. 265—268.

Scanned with OKEN Scanner

au fost doar simple iluzii, Berkeley replică: „. . .toiagul s-a transformat într-un şarpe real şi apa într-un vin adevărat... dacă toţi care sînt prezenţi la o masă văd, miros, gustă şi beau vinul şi simt efectele lui, atunci nu se poate pune la îndoială realitatea lor . . .“[126].

Berkeley consideră că, în afara marii simplităţi pe care o produce şi care ar fi de un real ajutor şi pentru cunoaşterea ştiinţifică, filosofia sa ar fi şi o contribuţie directă la apărarea şi întărirea *moralităţii.* În acest sens, el consideră că doctrina — doctrina lui —, potrivit căreia Dumnezeu se află într-o strînsă uniune cu spiritele finite asupra cărora el acţionează direct, făcîndu-le să perceapă întregul vast spectacol al lumii după voinţa lui, este o garanţie de prim ordin pentru promovarea moralităţii, deoarece această nemijlocită prezenţă a divinităţii în percepţiile noastre „ne umple inimile de o extraordinară circumspecţie şi frică sfîntă, care e cel mai puternic imbold spre *virtute* şi cea mai bună apărare împotriva *viciului*“. Pentru a nu se îndepărta de virtute, Berkeley îndeamnă pe oameni — în finalul *Principiilor* — să venereze şi să adopte „adevărurile înălţătoare ale Evangheliei, a căror cunoaştere şi practicare este cea mai înaltă perfecţiune a naturii omeneşti“[127]. Şi în *Dialoguri* Berkeley subliniază importanţa conceperii *prezenţei* divinităţii în orice percepere umană, deoarece dacă oamenii îşi reprezintă o divinitate îndepărtată, ei sînt prea adesea înclinaţi să-şi neglijeze conduita morală. Dar ei vor fi deosebit de vigilenţi dacă o cred nemijlocit prezentă şi acţionînd asupra inteligenţelor lor fără intermediul Materiei[128]. Deci, după Berkeley, conduita morală a omului este condiţionată şi asigurată de biciul fricii şi nu de propria conştiinţă — cum au preconizat marii pontifi ai spiritualităţii laice moderne: Descartes, Spinoza, Diderot, iar mai tîrziu

---

126 G. Berkeley, *Principles*, p. 429 (§ 84).
127 *Ibidem*, p. 444 (§§ 155—156).
128 G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 275.

Scanned with OKEN Scanner

Kant ş.a. Cele afirmate de Berkeley ne dau prilejul să reflectăm la deosebirea esenţială dintre morala religioasă şi cea laică. Nu ne putem abţine să nu remarcăm că morala berkeleyeană este încă feudală. El nu-şi poate imagina că omul poate fi moral în afara lanţurilor spirituale ale religiei. Berkeley este în fond un mizantrop.

Filosoful irlandez se arată atent nu numai să evidenţieze strînsa legătură dintre filosofia lui, religie şi morală, ci relevă şi deosebirile notabile prin care el îşi caracterizează originalitatea concepţiei sale. El menţionează aici, în primul rînd, noul argument „inventat" de el pentru a proba existenţa lui Dumnezeu: „De obicei se crede că toate lucrurile sînt cunoscute sau percepute de Dumnezeu pentru că se crede în existenţa unui Dumnezeu, în timp ce eu, dimpotrivă, conchid în mod nemijlocit şi necesar existenţa unui Dumnezeu din aceea că lucrurile sensibile trebuie să fie percepute de către El". Berkeley concede că teologii au stabilit, pornind de la frumuseţea, ordinea şi utilitatea diverselor părţi ale creaţiei, că aceasta este opera divinităţii. Dar a arăta, fără a recurge la cunoştinţe speciale, că „o inteligenţă infinită trebuie să fie în mod necesar dedusă din simpla *existenţă* a lumii sensibile, aceasta este un avantaj ce aparţine numai celor care au făcut această simplă reflecţie: că lumea sensibilă este ceea ce noi percepem prin diferitele noastre simţuri; că nimic nu este perceput prin simţuri decît ideile; şi că nici o idee sau arhetip al unei idei nu poate exista altminteri decît într-o inteligenţă". În acest fel, „fără a aprofunda cu trudă ştiinţele, fără nici un artificiu de raţionament sau vreo controversă greoaie şi plictisitoare", poate fi uşor combătut orice ateist şi poate fi răsturnat „de sus în jos" întregul sistem al ateismului, „toate aceste mon-

Scanned with OKEN Scanner

struoase închipuiri ale unui Vanini, Hobbes şi Spinoza"[129].

Distingîndu-şi concepţia de doctrinele teologice obişnuite, Berkeley ţine să se diferenţieze şi de Malebranche. Elementul de distincţie i se pare foarte însemnat filosofului irlandez. Ideile noastre, spune el, lucruri cu totul pasive, nu pot constitui esenţa sau o parte a esenţei sau substanţei divine, fiinţă activă indivizibilă. La ediţia din 1734 a *Dialogurilor*, Berkeley adaugă că el e foarte departe de „imaginaţia entuziastă" a lui Malebranche: „El construieşte pe ideile cele mai abstracte şi cele mai generale, ceea ce eu tăgăduiesc cu totul. El afirmă existenţa unui univers exterior şi absolut, ceea ce eu neg. El susţine că noi sîntem înşelaţi de simţurile noastre şi că nu cunoaştem natura reală şi nici formele şi figurile veritabile ale lucrurilor întinse, lucruri despre care eu susţin tocmai contrariul"[130]. Deşi Berkeley afirmă că nu există principii funciarmente mai opuse, este limpede că el exagerează diferenţele, care nu au apărut aşa mari nici contemporanilor — tocmai de aceea el notează cele de mai sus! — şi nici nouă. Este interesant de menţionat, în acest sens, că Arthur Collier[131], a cărui concepţie este uimitor de asemănătoare cu a lui Berkeley, se considera discipol al lui Malebranche şi afirma că doctrina sa formează complementul natural al teoriei gînditorului francez[132].

---

129 G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, pp. 198—199.

130 *Ibidem*, pp. 201—202.

131 Arthur Collier şi-a făcut cunoscute ideile în 1713 — deci la trei ani după apariţia *Principiilor* lui Berkeley, dar cercetătorii englezi afirmă că şi-a elaborat doctrina neinfluenţat de acesta — sub titlul de *Clavis Universalis*. Subtitlul acestei lucrări exprimă cu exactitate conţinutul ei: „O nouă cercetare a adevărului, constînd din demonstrarea non-existenţei sau imposibilităţii unei lumi exterioare".

132 Cf. Georges Lyon, *L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle*, Paris, Félix Alcan, 1888, p. 250.

Scanned with OKEN Scanner

7. „Antiscepticismul" lui Berkeley

În numeroase locuri, Berkeley afirmă că opera sa este îndreptată împotriva scepticismului — pe care el îl asociază constant cu ateismul și materialismul. Hume consideră însă că, în ciuda acestor dese afirmații, gîndirea lui Berkeley rămîne profund sceptică. Care dintre cei doi gînditori are dreptate? Este neîndoielnic că Berkeley respinge acea formă de scepticism specifică Renașterii și începutului epocii moderne prin care se punea la îndoială orice fel de „dogmă" teologică, filosofică sau pretins științifică. Dintr-un asemenea „scepticism" și-a tras seva și gîndirea carteziană, de la care a rămas principiul, adoptat de toți cercetătorii serioși, că orice demers științific implică — trebuie să implice — o anumită doză de „scepticism". Aceasta înseamnă că o maximă circumspecție trebuie să însoțească orice activitate cognitivă, începînd cu preluarea datelor și informațiilor transmise de înaintași, continuînd cu propriile observații și cercetări și terminînd cu generalizările concluzive. Ceva mai mult, nici generalizările și concluziile cele mai atente și confirmate de experiențe dintre cele mai riguroase nu trebuie să fie considerate ca rezultate ultime și defintive ale cunoașterii. Aici, în acest principiu, se află exprimată esența adîncă a spiritualității moderne, profund antidogmatică.

Berkeley nu putea fi de acord cu acest spirit al cunoașterii, pentru care nici o dogmă nu mai este sfîntă. În această privință, el are dreptate că filosofia lui e o combatere a scepticismului. Pe de altă parte însă, ca fiu al secolului al XVIII-lea, secol care a pus atîtea în discuție — și nu numai în discuție —, nici el nu putea să-i rămînă cu totul străin. Dovadă este faptul că nici pe el nu l-a mai satisfăcut pe deplin vechea explicație teologică. El a găsit că este necesar să fie scuturat „praful doct" de erudiție scolastică. Se impune

Scanned with OKEN Scanner

însă o precizare. Berkeley n-a pus în discuție fondul teologiei, ci numai forma ei, modalitatea de transmitere și influențare.

Afirmam că Berkeley nu a putut să se sustragă gîndirii sceptice pe care o combate. Acest lucru credem că rezultă destul de clar și din această concluzie trasă de Berkeley însuși la o discuție asupra cunoașterii divinității de către noi: „Dumnezeu este o Existență a perfecțiunilor transcendente și infinite; natura sa e deci incomprehensibilă spiritelor finite. Prin urmare, nu trebuie să se aștepte ca vreun om, fie el materialist sau imaterialist, să poată avea noțiuni juste și precise despre Divinitate, despre atributele și modurile Ei de acțiune"[133]. Această concluzie surprinzătoare ne arată că și Dumnezeu, asemenea materiei, este tot „un nu știu ce". Pentru un empirist consecvent nici n-ar putea fi altceva. Cînd Berkeley afirmă ferm existența divinității, el se află pe teren pur teologic. Pe teren filosofic, el e un sceptic, așa cum l-a caracterizat Hume. Referindu-se la lucrările lui Berkeley, Hume notează: „cele mai multe scrieri ale acestui autor foarte ingenios formează cele mai bune lecții de scepticism care pot fi găsite la filosofii vechi sau moderni... toate argumentele lui, deși altfel intenționate, sînt, de fapt, pur sceptice, ceea ce reiese din faptul că *ele nu admit nici un răspuns și nu produc nici o convingere*. Singurul lor efect este că produc acea uimire, șovăială și confuzie momentană care este rezultatul scepticismului"[134].

În legătură cu filonul sceptic prezent în filozofia lui Berkeley și remarcat de Hume, nu este, credem, de prisos să remarcăm că *toate* argumentele aduse de Berkeley contra materialismului sînt de proveniență sceptică. Dar scepticismul implicat în gîndirea filosofului

---

[133] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, vol. I, p. 269.
[134] D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, notă, § 122, p. 505.

Scanned with OKEN Scanner

irlandez este mult trunchiat, fiind altoit unei tulpini puternice de dogmatism teologic. El foloseşte argumentele sceptice ciudat de selectiv, adică numai împotriva materialismului, deşi aceleaşi argumente sînt aplicabile, cel puţin cu egală îndreptăţire, şi în privinţa dogmelor teologiei. De aceea, trebuie să apreciem filosofia lui Berkeley drept un dogmatism îmbinat cu elemente sceptice, dar şi pragmatice — la Berkeley prevalînd interesul bisericii, care poate chiar suplini scăderile argumentelor: „Odată alungată din natură — spune el —, materia duce cu ea atît de multe noţiuni sceptice şi nepioase, un număr atît de incredibil de discuţii şi întrebări tulburătoare, care au fost asemenea unor ghimpi în coastele credincioşilor, ca şi ale filosofilor şi au cauzat oamenilor atîta trudă zadarnică, încît, dacă *argumentele expuse împotriva lor nu sînt considerate ca doveditoare* (cum evident îmi par mie), sînt sigur totuşi că toţi prietenii cunoaşterii, păcii şi religiei au motive de *a dori* ca ele să fie“[135] (s.n.).

Folosind argumentele sceptice împotriva materialismului şi ateismului, Berkeley nu poate scăpa de ecoul lor. H. Höffding apreciază că Berkeley „a avut aceeaşi soartă ca şi cruciaţii, el lucrînd în realitate pentru alte ţeluri şi alte scopuri decît acelea pe care şi le-a propus“[136]. Într-adevăr, aşa cum va dovedi Hume — şi mai tîrziu Russell —, principiul empirist, riguros dezvoltat, dă la iveală implicaţii antiteologice, care pot fi ignorate numai păcătuind împotriva logicii.

*

Meritul principal al lui Locke constă în faptul că a legat filosofia de viaţă. Dintre urmaşii săi, francezii au ştiut să dezvolte acest punct de vedere. În schimb,

---

[135] G. Berkeley, *Principles*, p. 431 (§ 96).
[136] H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, Félix Alcan, 1908, p. 440.

Scanned with OKEN Scanner

Berkeley, prin speculaţiile sale teiste, ajunge să opună din nou filosofia realităţii. La el, empirismul se transformă în teologie. Prin aceasta, Berkeley a îndreptat cugetarea filosofică spre ţeluri profund retrograde. Această abdicare a gîndului filosofic de la menirea sa se concretizează în concepţia lui Berkeley prin profundele contradicţii logice care-i subminează principiile de bază. Acest lucru iese în plină lumină din felul în care este tratată problema substanţei. Am semnalat lipsa unui principiu unic prin care să fie judecate cele două substanţe. În timp ce se cere ca existenţa materiei să fie probată de către simţuri — ceea ce, evident, acestea nu pot face —, existenţa substanţei spirituale este afirmată în consens cu prejudecata populară. Filosofia lui Berkeley reprezintă în esenţă îmbinarea empirismului subiectivist şi sceptic cu dogmatismul teologic, cu scopul declarat de a „moderniza" teologia şi a o substitui ştiinţei şi filosofiei veritabile.

În încheiere la cele de mai sus, credem că filosofiei lui Berkeley i se potriveşte foarte bine aprecierea de „exemplu limpede de fenomenalism regresiv asociat cu dogmatism", pe care i-a dat-o Mario Bunge[137]. Modul în care încearcă Berkeley să coreleze filosofia cu religia reprezintă o adevărată introducere în mitologia religioasă. Dacă apariţia filosofiei a însemnat trecerea de la *Mythos* la *Logos*, atunci filosofia lui Berkeley trebuie apreciată ca făcînd calea inversă.

Judecată în contextul ei istoric şi spiritual, doctrina lui Berkeley ne apare ca un indiciu incontestabil că, prin ea, filosofia engleză a ajuns la un punct în care momentul Hume apare ca necesar.

---

[137] Mario Bunge, *Causality*, p. 283.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul IV

Substanţa şi cauzalitatea în interpretarea lui David Hume

1. D. Hume — un gînditor empirist consecvent

Independent de atitudinea pe care au avut-o faţă de el şi de ideile sale, toţi criticii i-au recunoscut lui David Hume (1711—1776) calitatea de gînditor profund şi lucid. Dacă un critic deloc binevoitor cum este John Stuart Mill afirmă că este un cugetător de o „surprinzătoare pătrundere"[1], atunci nu mai poate surprinde pe nimeni faptul că aceia care l-au judecat pe Hume cu imparţialitate au putut afirma că este un „atlet intelectual"[2] sau un filosof care-şi fixează rezultatele criticii cu „luciditate mefistofelică"[3]. Parcurgerea unora dintre lucrările sale, cum ar fi *A Treatise of Human Nature* (Tratat despre natura umană), *An Enquiry concerning Human Understanding* (Cercetare asupra cunoaşterii umane) sau *Dialogues concerning Naturel Religion* (Dialoguri asupra religiei naturale), confirmă elogiile ce s-au adus marii inteligenţe a filosofului scoţian.

Judecat prin prisma multelor faţete ale operei sale, operă care uneşte profunzimea şi fineţea analizelor cu consecvenţa logică şi eleganţa expresiei, „marele David" — cum îl numeau cu caldă simpatie contemporanii

---

[1] Cf. Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, London—New-York, 1960, p. 59.

[2] Th. Huxley, *Hume. Sa vie — sa philosophie*, Paris, 1880, p. 3.

[3] D. D. Roşca, *Existenţa tragică*, Bucureşti, 1968, p. 74.

Scanned with OKEN Scanner

săi francezi[4] — ne apare ca un gînditor pentru care nu poate fi nicidecum exagerată aprecierea de a fi fost „floarea aleasă (the fine flower) a spiritului englez (mai exact anglo-scoţian) din secolul optsprezece"[5]. Folosind o expresie a unui mare filosof, putem considera că — ţinînd desigur cont de influenţa specifică exercitată de concepţia sa — Hume a trezit spiritul filosofic din „somnul său dogmatic".

*

Reprezentant de frunte al empirismului britanic, D. Hume supune unei analize duse pînă la ultimele consecinţe cele două concepte fundamentale ale filosofiei secolului al XVII-lea: *cauzalitatea* şi *substanţa*. Poziţia de pe care face gînditorul scoţian acest lucru este aceeaşi cu cea a înaintaşilor săi imediaţi, empiriştii Locke şi Berkeley, de care se deosebeşte însă printr-o mai mare consecvenţă a gîndirii şi prin curajul de a trage toate concluziile pe care premisele empiriste le impun. De pe o asemenea poziţie, Hume a scos în evidenţă anumite carenţe ale raţionalismului abstract şi ale mecanicismului, dar totodată — şi într-o măsură chiar mai însemnată — şi impasul gîndirii empiriste. „Printr-o mai strictă aplicare a metodelor lui Locke şi Berkeley — observă Basil Willey — el a demonstrat că filosofia lor nu duce nicăieri"[6]. Această apreciere este împărtăşită — lucru deosebit de semnificativ — şi de unii dintre cei mai mari reprezentanţi ai empirismului din secolul nostru, B. Russell şi H. Reichenbach. B. Russell afirmă că Hume a dezvoltat, „pînă la concluzia ei logică", filosofia empiristă a lui Locke şi Berkeley. „Făcînd-o consecventă, a făcut-o incredibilă. El reprezintă, într-un anume sens, un punct mort; în direcţia

[4] Cf. Th. Huxley, *Op. cit.*, p. 49.
[5] Basil Willey, *The Eighteenth-Century Background*, Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period, 1965, p. 109.
[6] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

pe care el a luat-o este imposibil să se meargă mai departe"[7]. Şi H. Reichenbach face o apreciere asemănătoare. Filosofia lui Hume, spune el, „este atît prima construcţie consistentă a empirismului, cît şi falimentul lui (its breakdown)"[8].

Într-adevăr, dezvoltînd cu stăruinţă principiul empirist pînă la consecinţele lui ultime, Hume a făcut din empirism o concepţie consecventă. Dar chiar prin acest fapt el a reliefat slăbiciunile imanente gîndirii empiriste.

*

2. Originea „ideilor". Formarea ideilor generale şi complexe; principiile de asociere a ideilor

Prin critica sa, Hume urmăreşte stabilirea originii conceptelor de relaţie cauzală şi de substanţă şi a gradului lor de certitudine — deci a valorii lor cognitive în raport cu realul. Prin eforturile sale, el îl anticipează pe Kant — mai evident decît a făcut-o Locke — atît în privinţa criticii instrumentului de cunoaştere, cît şi prin punerea problemei posibilităţii ştiinţei şi filosofiei ca domenii ale cunoaşterii.

Hume îşi începe operele sale filosofice fundamentale *Tratat despre natura umană* şi *Cercetare asupra cunoaşterii umane* în acelaşi fel ca şi înaintaşii săi Locke şi Berkeley, adică prin tratarea cu precădere a modului de constituire a ideilor din mintea noastră. În acest sens, el afirmă că întregul conţinut al spiritului uman este constituit din percepţii. Percepţiile pot fi impresii (impressions) sau idei (ideas). *Impresiile* reprezintă datul originar al minţii, respectiv senzaţii, pasiuni şi emoţii,

---

[7] B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, pp. 670—671,
[8] H. Reichenbach, *Modern Philosophy of Science*, London—New-York, 1959, p. 140.

Scanned with OKEN Scanner

cînd acestea apar pentru prima dată în minte. Aceste impresii „sînt clare și precise". *Ideile* sînt „imagini" sau „reamintiri" ale impresiilor, adică în limbajul de astăzi *reprezentări.* De aici rezultă deosebirea pe care o face Hume între sensibilitate (feeling) și gîndire (thinking). A simți înseamnă a avea impresii, care reprezintă datul originar al cunoașterii (experiența), iar a gîndi semnifică a avea idei, care sînt, toate, „copii ale impresiilor" anterioare. Deoarece ideile sînt doar copii ale impresiilor, ele sînt de aceeași natură cu acestea. În ce constă totuși, mai precis, deosebirea dintre idei și impresii? Hume afirmă că deosebirea este doar de grad, ea constînd în „forța și vivacitatea" lor deosebită, impresiile fiind, în comparație cu ideile corespunzătoare lor, mai puternice și mai vii. Ideile, ca amintiri sau anticipări ale senzațiilor prin imaginație, „pot imita sau copia percepțiile simțurilor, dar ele nu pot niciodată egala forța și vivacitatea simțirii originare". Aceeași diferență este și între pasiuni și ideile lor. „Prin termenul *impresie* — precizează Hume — înțeleg deci percepțiile noastre mai vii cînd auzim, vedem, simțim, iubim, urîm, dorim sau voim. Iar impresiile sînt deosebite de idei, care sînt percepții mai puțin vii și de care sîntem conștienți cînd reflectăm asupra vreuneia din acele senzații sau sentimente mai sus menționate". În acest fel, „toate elementele gîndirii provin sau din senzații externe sau din senzații interne; amestecul și compunerea acestora aparținînd numai intelectului și voinței". În ultimă instanță deci — în această privință Hume se întîlnește atît cu predecesorii săi englezi, inclusiv Hobbes, cît și cu contemporanul său Condillac — gîndurile noastre se reduc la idei simple, care sînt copii sau „reamintiri" ale senzațiilor sau sentimentelor precedente. Pe lîngă faptul că „orice idee pe care o examinăm este o copie a unei impresii corespunzătoare", trebuie să reținem și precizarea pe care o face autorul *Cercetării* că ideile simple reprezintă

în mod *exact* impresiile corespunzătoare: „toate ideile noastre simple decurg, chiar din momentul primei lor apariţii, din impresii simple, cărora le *corespund* şi pe care le reprezintă exact".

Hume accentuează în mod repetat această corespondenţă constantă dintre impresii şi idei. El consideră chiar că şi ordinea apariţiei lor în mintea noastră ar arăta sensul relaţiei dintre ele: „Legătura constantă dintre percepţiile noastre asemănătoare e o probă convingătoare că unele sînt cauzele celorlalte; şi această prioritate a impresiilor este o probă nu mai puţin forte că impresiile sînt cauzele ideilor, iar nu ideile ale impresiilor". Desigur — completează Hume — ideile simple pot oglindi alte idei asemănătoare, dar, în ultimă instanţă, ideile simple, toate, provin din impresii. Aceasta atestă, după Hume, în mod indubitabil originea empirică a tuturor ideilor noastre şi deci faptul că ele nu pot fi înnăscute. O dovadă incontestabilă a originii senzoriale a tuturor ideilor noastre ar fi şi faptul că, atunci cînd omul nu poate avea — datorită unui defect organic, de exemplu este orb sau surd din naştere — senzaţii de un anumit fel, nu numai impresiile îi lipsesc, ci şi ideile corespunzătoare. Acelaşi lucru se întîmplă şi cînd organul de simţ n-a fost pus în activitate, datorită lipsei stimulilor respectivi. „Nu ne putem forma o idee justă despre gustul unui ananas fără să-l fi gustat în mod efectiv"[9].

Deşi afirmă existenţa acestei succesiuni precis determinate între impresii şi idei, Hume admite totuşi şi posibilitatea ca unele idei să apară şi independent de impresiile corespunzătoare. De exemplu, culorile sau sunetele sînt deosebite unele de altele şi produc idei deo-

---

[9] D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Britanica Great Books, Chicago—London—Toronto, vol. 35, 1952, pp. 455—456, §§ 11—16; *Traité de la nature humaine*, în Oeuvres philosophiques choisies, Paris, 1912, vol. II, pp. 9—15, 95, 199.

Scanned with OKEN Scanner

sebite, de unde urmează că şi diferitele nuanţe ale aceleiaşi culori trebuie să producă idei distincte; astfel, dacă dintr-o gamă de nuanţe ale unei culori înlăturăm o nuanţă din mijloc, un cunoscător al culorilor va constata lacuna. Deci, spune Hume, nu se poate să ne îndoim de posibilitatea de a ne forma, prin imaginaţie, o idee despre acea nuanţă fără să avem o impresie asemănătoare anterioară. Această observaţie nu a constituit pentru Hume un prilej de meditaţie asupra unei eventuale ieşiri din cadrele empirismului, deşi avea aici un excelent prilej de a constata că ideile nu sînt doar reprezentări, adică reproduceri mai şterse ale impresiilor senzoriale. „Cînd Hume spune — notează Russell pe marginea exemplului dat de Hume şi consemnat de noi mai sus — că ideile derivă din impresiile pe care ele le reprezintă exact, el trece peste ceea ce este psihologic adevărat“[10].

*

Nu este greu de observat că deosebirea dintre impresii şi idei joacă un rol însemnat în concepţia lui Hume, deoarece pe această deosebire se întemeiază părerile sale despre originea şi valoarea ideilor noastre. Criteriul principal al acestei deosebiri este, cum s-a văzut, *vivacitatea* unora în raport cu altele. Ne amintim că şi Berkeley distinge în acelaşi mod „lucrurile“ reale de cele imaginate. Or, tocmai acest criteriu comportă însemnate obiecţii. Un cercetător britanic, D. G. C. Macnabb, aduce cîteva care nu pot fi trecute cu vederea. Acesta observă mai întîi că, în stări febrile, de emoţii puternice etc., „ideile“ pot fi foarte vivace, nu aşa de rar cum crede Hume cînd menţionează acest lucru ca o excepţie. Dar principala obiecţie a lui Macnabb — pe care o ridică dealtfel şi B. Russell — şi care este capitală, dacă ţinem cont de principalele trăsături ale

[10] B. Russell, *Histoire*, p. 673.

filosofiei lui Hume, este aceea că acest criteriu se bazează pe relaţia cauzală dintre impresii şi idei[11]. Într-adevăr, Hume, aşa cum s-a văzut mai sus, afirmă că impresiile sînt *cauzele* ideilor. Dar în acest caz explicaţia se face în cerc; deosebirea dintre impresii (datul originar) şi idei Hume o întemeiază pe relaţia cauzală în sensul că impresiile ar fi cauzele ideilor lor corespunzătoare — acestea fiind deci numai efecte —, dar atunci cînd analizează însăşi această relaţie, el o determină — cum vom vedea mai departe — ca fiind o simplă *asociaţie* între impresii şi idei. În sprijinul obiecţiei sale, Macnabb adaugă că o relaţie cauzală poate avea şi sensul de la imagini, sau idei, cum sînt numite de Hume, la impresii. Astfel, gelozia lui Othello, judecată prin întreaga comportare a eroului shakespeareian, este pe deplin reală şi se încadrează în categoria „impresiilor", deşi cauzele ei sînt imaginare. Macnabb atrage deci atenţia că acest criteriu „cauzal" al deosebirii dintre senzaţii şi idei este neconcludent. Totuşi, exemplul lui este de ordin special şi ca atare comportă discuţii. În ceea ce ne priveşte, analiza concepţiei lui Hume ne-a dus la concluzia că testul cauzal avansat de acesta ca apt să distingă între impresii şi idei pe baza succesiunii lor cauzale (în sensul că ideile ar avea totdeauna drept cauze anumite impresii care le-ar preceda) este puternic subminat de felul în care concepe Hume existenţa impresiilor interne (de reflecţie). Hume consideră — asemenea lui Locke — că impresiile sînt de două feluri: impresii senzoriale (externe) şi impresii de reflecţie (interne). Impresiile senzoriale ar fi senzaţiile propriuzise, care „apar originar în suflet, din cauze necunoscute". În schimb, impresiile de reflecţie, adică interne, apar pe baza ideilor de plăcere sau durere etc., ele fiind impresii de dorinţă sau de aversiune, de speranţă sau

---

[11] D. G. C. Macnabb, *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality*, Second Edition, Oxford, 1966, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

frică. „Impresiile noastre interne sînt pasiunile noastre, emoţiile noastre, dorinţele şi aversiunile noastre". Aceste impresii de reflecţie sînt anterioare ideilor lor corespunzătoare, dar ele sînt posterioare în raport cu ideile de senzaţie din care derivă[12]. Ca atare, ordinea în care apar elementele conţinutului nostru spiritual ar fi următoarea: 1) impresii senzoriale; 2) idei de senzaţie; 3) impresii de reflecţie; 4) idei de reflecţie. Ordinea apariţiei percepţiilor ne arată că atît *ideile* de senzaţie, cît şi *impresiile* de reflecţie sînt şi cauze şi efecte, deci nu pot fi deosebite conform presupusei ordini cauzale. În plus, deoarece impresiile interne sînt acelea care alcătuiesc afectivitatea noastră, ele pot fi adesea, cum s-a mai observat, mult mai puternice decît cauzele lor senzoriale. Deci nici criteriul „vivacităţii" nu este edificator.

Am insistat împreună cu Hume asupra relaţiei dintre „impresii" şi „idei" pentru că aceasta ocupă un loc important în concepţia de ansamblu a gînditorului scoţian şi este totodată fundamentală în teoria sa despre *originea* şi *adevărul* ideilor.

În ceea ce priveşte „ideile", şi acestea sînt împărţite de Hume în două clase: idei de *memorie* şi idei de *imaginaţie*. Potrivit opiniei autorului *Tratatului*, primele sînt mai vii şi mai puternice, deoarece sînt copii ale impresiilor — au deci valoare de reprezentări —, iar claritatea le este condiţionată de timpul scurs de la formarea lor. Dar principala caracteristică a ideilor memoriei constă în păstrarea formei originare a impresiilor pe baza cărora s-au format. Ideile de imaginaţie, care sînt idei complexe, apar şi ele pe baza unor impresii precedente, dar ele nu mai repetă identic ordinea şi forma impresiilor originare. Imaginaţia separă şi uneşte după voie ideile simple. Dar, deşi pare foarte liberă, putînd concepe şi peste marginile realităţii, gîndirea noastră este

[12] D. Hume, *Traité* . . . , pp. 17, 50.

Scanned with OKEN Scanner

totuşi „strînsă între limite foarte înguste" şi toată această „putere creatoare a minţii" se reduce la „compunerea, transpunerea, creşterea sau micşorarea materialelor oferite de simţurile şi experienţa noastră"[13]. De exemplu „muntele de aur". Prin concepţia sa despre idei, Hume ne apare cu totul fidel tradiţionalei teze a empirismului englez, potrivit căreia toate ideile provin din „experienţă". Hume menţionează, ca şi Locke, că şi ideile ştiinţelor matematice îşi au izvorul în experienţă, cu toate că matematicienii au iluzia că ele sînt pur intelectuale. Hume subliniază teza empiristă a originii experimentale a ideilor, afirmînd că, chiar cele mai „sublime" idei, cum ar fi cea de Dumnezeu, îşi au originea în impresii, deoarece asemenea idei iau naştere printr-un act de reflecţie asupra operaţiilor minţii noastre[14].

*

Cele de mai sus conturează destul de precis concluzia că Hume concepe întreaga activitate a intelectului ca avînd loc în umbra prodigioasei activităţi a simţurilor. De aceea, nu ne va surprinde faptul că problema *adevărului* este pusă tot sub semnul aceluiaşi principiu. Filosoful scoţian este încredinţat că pînă şi cele mai complicate raţionamente se clarifică prin examinarea modelelor senzoriale. În acest sens se subliniază că raţionamentele trebuie să se supună autorităţii memoriei şi simţurilor — în caz contrar ele fiind pur himerice[15]. Numai stabilirea legăturii ideilor şi raţionamentelor cu impresiile originare le fac limpezi şi de înţeles. Dacă există suspiciuni asupra înţelesului vreunei idei, ceea ce se poate întîmpla des, deoarece ideile abstracte, fiind

---

[13] D. Hume, *Traité . . .*, pp. 110—111; *An Enquiry . . .*, p. 456, § 13.
[14] Idem, *Traité . . .*, p. 95; *An Enquiry . . .*, p. 456, § 14.
[15] *Idem, Traité*, pp. 107—108.

Scanned with OKEN Scanner

„slabe şi obscure", pot fi uşor confundate cu alte idei asemănătoare, Hume ne îndeamnă să ne întrebăm: *„din ce impresie se presupune că derivă acea idee?"*[16]. Numai punerea fără echivoc în relaţie a ideii cu impresia ei presupusă poate decide asupra adevărului ideii: „Examinarea impresiei dă claritate ideii, iar examinarea ideii dă o claritate asemănătoare întregului nostru raţionament"[17]. Aici Hume dă expresie pregnantă a ceea ce va deveni la urmaşii săi principiul evidenţei. Este operant un asemenea principiu? Problema l-a preocupat în mod deosebit şi pe B. Russell — care nu rareori a cochetat cu modul humeist de a gîndi —, iar filosoful englez, referindu-se la acest argument preluat de întregul neopozitivism, observa că potrivit acestuia este declarată ca lipsită de sens orice propoziţie care nu se referă nemijlocit la percepţii reale sau posibile. Propoziţia care nu poate fi direct verificată senzorial este declarată ca lipsită de sens. „Dacă este aşa, atunci acesta este un punct de vedere pe care nimeni nu-l va putea menţine în practică, ceea ce e un defect pentru o teorie ce se apără pe teren practic"[18]. Într-adevăr, acest principiu se dovedeşte inoperant pentru orice teză generală şi-şi va lăsa amprenta negativă atît asupra filosofiei lui Hume, cît şi asupra tuturor concepţiilor care l-au adoptat.

*

Modul cum a stabilit Hume raportul dintre impresii şi idei ne introduce în înţelegerea concepţiei sale asupra ideilor *generale şi complexe*. Acest lucru este important pentru subiectul tratat de noi pentru că ideile lui Hume despre cauzalitate şi substanţă sînt de acest tip.

Pornind de la cunoscuta teză nominalistă potrivit căreia „totul în natură este individual", Hume va consi-

---

[16] Idem, *An Enquiry*, p. 457, § 17.
[17] Idem, *Traité*, p. 98.
[18] B. Russell, *Histoire*, p. 669.

Scanned with OKEN Scanner

dera şi el că ideile abstracte sînt cu atît mai lipsite de semnificaţie, cu cît gradul lor de abstracţie, respectiv de generalizare, este mai mare. Ideile noastre simple, care sînt copii de impresii, au doar o semnificaţie particulară. Ideile generale se formează nu prin abstragerea esenţei din particular, ci prin asocierea ideilor simple. De aceea, aceste idei „abstracte" sînt departe de a fi precise. „Toate ideile, în special cele abstracte, sînt, prin natura lor, slabe şi obscure: mintea are un sprijin neînsemnat în ele, deoarece pot fi confundate cu alte idei asemănătoare . . ."[19]. Această confuzie este posibilă — ne spune Hume — pentru că ideile abstracte sînt în realitate idei particulare (adică simple reprezentări) cărora li s-a adăugat „un termen general", aşa că ele „sînt în stare să reprezinte o diversitate imensă şi să cuprindă obiecte care, dacă sînt asemănătoare în unele privinţe, sînt, în altele, peste măsură de diferite unele de altele"[20].

În cele afirmate de gînditorul scoţian se observă cum optica nominalistă îl împiedică să distingă că esenţa reală este aceea care determină unitatea unor lucruri diferite prin proprietăţile lor secundare. Şi în cazul lui Hume observăm că principiile empiriste impun concluzia că ideile generale sînt lipsite de valoare reflectorie.

În această problemă a ideilor generale, Hume se deosebeşte de înaintaşii săi Locke şi Berkeley prin accentul apăsat pe care îl pune pe rolul obişnuinţei şi al asociaţiei în activitatea intelectului. El consideră că numai *obişnuinţa* este aceea care poate da socoteală de acest „paradox" că *„unele idei sînt particulare în ceea ce priveşte natura lor, dar generale în privinţa a ceea ce ele reprezintă.* O idee particulară devine generală prin faptul

---

[19] D. Hume, *An Enquiry*, p. 457, § 17.
[20] Idem, *Traité*, pp. 51—52.

că este prinsă printr-un termen general, adică printr-un termen care, drept urmare a unei asocieri obișnuite, posedă o relație cu multe alte idei particulare și le readuce prompt în imaginație"[21]. Față de cele afirmate aici de Hume sîntem îndreptățiți să apreciem că marele filosof scoțian a sesizat importanța raportului dintre ceea ce a numit Pavlov primul și cel de-al doilea sistem de semnalizare. D. G. C. Macnabb menționează întemeiat că relația dintre cuvînt și idee, lăsată nelămurită de către Berkeley, este definită de Hume ca o asociație a obișnuinței (customary association)[22]. Un același cuvînt — notează Hume — este aplicat unor obiecte care diferă sub nenumărate raporturi de ideea direct prezentă spiritului. Atingînd sufletul, cuvîntul reanimă relația obișnuită sau deprinderea dobîndită de noi anterior. „Cuvîntul trezește o idee individuală concomitent cu o anumită habitudine, și această habitudine produce orice altă idee individuală de care noi putem avea nevoie"[23]. Altfel spus, datorită obișnuinței instalate prin repetarea asociației dintre percepții și cuvinte, noi ne putem reprezenta și obiecte neprezente simțurilor, dar care au legătură asociativă cu cuvîntul respectiv.

Năzuind să fundamenteze o știință a spiritului omenesc după modelul științelor naturii, Hume a crezut că poate face acest lucru cu ajutorul noțiunilor de asociație și obișnuință. Hume folosește pe larg în explicațiile sale noțiunile de *asociație* și de *obișnuință*. Aceste noțiuni, mai ales cea de asociație, fuseseră folosite și înainte — Aristotel, Descartes, Locke, Hobbes —, dar Hume face din ele principii. „David Hume introduce în filosofie și în psihologie noțiunea de asociație, cît și aceea de

---

[21] D. Hume, *Traité*, p. 36.
[22] D. G. C. Macnabb, *Op. cit.*, p. 36.
[23] D. Hume, *Traité*, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

habitudine (habit, custom), de obişnuinţă, noţiuni care au fost şi sînt de o mare importanţă în psihologie. Agnostic în teoria cunoaşterii, această poziţie greşită în gnoseologie nu micşorează valoarea analizei sale psihologice, pătrunzătoare, făcută în spiritul unei cercetări ştiinţifice, ca în orice alt domeniu al ştiinţelor naturii"[24]. Principiile generale care guvernează asocierea ideilor simple în idei complexe sau de relaţie sînt, după Hume, în număr de trei: *asemănarea, contiguitatea în spaţiu şi timp* şi *cauzalitatea*[25]. Hume va acorda cea mai mare atenţie principiului relaţiei de la cauză la efect. El consideră că relaţia de tip cauzal produce cea mai puternică şi rapidă asociere a ideilor. Prin acţiunea celor trei principii la care se adaugă şi aportul imaginaţiei se formează toate ideile noastre complexe pornind de la cele simple, care sînt copii de impresii. „Iată — exclamă Hume — un fel de *atracţie* care produce în lumea minţii efecte tot atît de extraordinare ca şi cea din natură"[26].

În legătură cu aceste trei principii, Hume menţionează că ele nu sînt *cauze infailibile* (şi nici singurele cauze) ale relaţionării ideilor, dar ele sînt cele mai generale principii de asociere a lor.

În ceea ce priveşte *obişnuinţa*, aceasta este considerată ca fiind temeiul cel mai adînc al activităţii intelectului la care putem noi ajunge[27].

Dintre ideile complexe, Hume va acorda o atenţie specială celor de *substanţă* şi de *cauzalitate*, supunîndu-le unei critici atente, de pe poziţiile empirismului.

---

[24] M. Ralea şi C. I. Botez, *Istoria psihologiei*, p. 317.
[25] D. Hume, *An Enquiry*, p. 457, § 19.
[26] Idem, *Traité*, pp. 21—24.
[27] *Ibidem*, pp. 36, 109, 119.

Scanned with OKEN Scanner

3. Principiul cauzalităţii; importanţa lui în formarea ideilor complexe. Natura ideii de relaţie cauzală

Spre deosebire de Locke şi Berkeley, care au rezervat problemei cauzalităţii un loc marginal în lucrările lor, David Hume îi acordă o atenţie deosebită, ea ocupînd un loc central în ansamblul operei sale filosofice. Acest interes prioritar manifestat de filosoful scoţian faţă de raportul cauzal se explică atît prin calea epistemologică aleasă de el în tratarea problemelor filosofice, cît şi prin faptul că el şi-a dat limpede seama că această cale nu poate ocoli relaţia care este prezentă în însuşi raportul dintre cunoştinţele noastre şi obiectul lor. Taine are dreptate să considere cauzalitatea drept corolar al raportului existenţă—gîndire. Potrivit gînditorului francez, conceptul nostru despre cauzalitate determină ideea pe care ne-o facem despre univers, şi deci şi despre natura ştiinţei. „Prin urmare — subliniază D. D. Roşca această idee a lui Taine — poziţia de pe care punem şi rezolvăm această problemă poartă în interiorul ei o întreagă filosofie“[28]. Este neîndoielnic că Hume a resimţit nevoia ca numai după prealabila lămurire a problemei cauzalităţii să treacă la analiza noţiunii de substanţă, noţiune tratată cu deosebită stăruinţă şi de către Locke şi Berkeley. Din motive uşor de înţeles prin prisma celor de mai sus, şi noi vom analiza mai întîi concepţia lui Hume despre cauzalitate şi apoi pe cea despre substanţă.

În tratarea acestor două concepte, Hume porneşte de la maniera lockeeană de a le aborda, dar, spre deosebire de Berkeley, care, plecînd de la aceeaşi sursă, utilizează din filosofia lui Locke numai elementele ce premeditat îl puteau ajuta la elaborarea unui sprijin subi-

[28] D. D. Roşca, *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*, Bucureşti, 1968, pp. 143, 178.

Scanned with OKEN Scanner

ectivist pentru teologie, Hume, dezvoltînd cu remarcabilă consecvenţă principiile empiriste enunţate de Locke, are curajul să tragă toate concluziile pe care acestea le implicau, şi astfel el ne va furniza cea mai strălucită — deşi indirectă — dovadă a sterilităţii punctului de vedere empirist.

*

Hume consideră că dintre cele trei principii mai importante de asociere a ideilor noastre relaţia de la cauză la efect are cea mai întinsă sferă şi cea mai rapidă putere de acţiune în mintea noastră[29]. Pe autorul *Tratatului* îl interesează în primul rînd geneza ideii de raport cauzal, respectiv el vrea să distingă ce anume reprezintă ideile noastre de cauză şi efect, natura relaţiei dintre ele, gradul lor de certitudine, precum şi care sînt mijloacele şi facultăţile prin care ni le formăm. Remarcăm faptul că aspectul ontic al problemei cauzalităţii nu este inclus în cercetare. Dealtfel, la drept vorbind, un asemenea aspect este inabordabil în cadrul unei filosofii empiriste consecvente.

Relaţia cauzală prezintă şi după Hume particularitatea de a ne asigura că existenţa sau acţiunea unui obiect este precedată sau urmată de o altă existenţă sau acţiune[30]. În toate cazurile de relaţii cauzale, concluziile noastre depăşesc impresiile simţurilor. În acest fapt se află sursa marii întrebări pe care o pune filosofia lui Hume: cum apare în mintea noastră ideea unei asemenea relaţii şi cît de întemeiată este ea?

O primă concluzie la care ajunge filosoful scoţian căutînd să determine domeniul în care acţionează cauzalitatea este că obiectele cercetării omeneşti se împart în mod firesc în două mari clase: clasa raţionamentelor demonstrative sau a relaţiilor dintre idei şi cea a raţio-

---

[29] D. Hume, *Traité*, pp. 21—23.
[30] *Ibidem*, p. 97.

Scanned with OKEN Scanner

namentelor probabile sau referitoare la fapte şi existenţă[31]. Hume afirmă că ideile din prima clasă, cum ar fi cele din domeniul geometriei, algebrei şi aritmeticii, posedă certitudine intuitivă sau demonstrativă, deoarece pot fi descoperite „prin simpla operaţie a gîndirii, independent de orice ar exista în univers*, sînt deci adevăruri care îşi păstrează totdeauna certitudinea şi evidenţa[32]. Cea de-a doua clasă, aceea e raţionamentelor referitoare la fapte şi la existenţă, nu furnizează — spre deosebire de prima — certitudini *a priori.* Aceasta e domeniul probabilului. Aici „opusul oricărui fapt este oricînd posibil, pentru că nu poate niciodată să implice o contradicţie şi este conceput de minte tot aşa de uşor şi de distinct, ca şi cum s-ar conforma realităţii"[33]. De aceea, falsitatea unei propoziţii referitoare la fapte nu se poate dovedi. „*Că soarele nu va răsări mîine* nu e o propoziţie mai puţin inteligibilă, şi nu implică o contradicţie mai mare decît afirmaţia *că el va răsări*"[34] (aici Hume sesizează punctul nevralgic al doctrinei carteziene a adevărului). Domeniul acesta al faptelor este studiat de ştiinţele naturii — şi pentru aceste ştiinţe, spune Hume, relaţia cauzală este fundamentală. Aceasta pentru că „raţionamentele referitoare la fapte par să fie întemeiate pe relaţia dintre *Cauză şi Efect*"[35]. Hume consideră că relaţia cauzală este implicată în toate raţionamentele noastre asupra existenţei. Numai prin intermediul cauzalităţii putem noi transcende evidenţa memoriei şi simţurilor. Cauzalitatea ar fi deci puntea de trecere de la perceput la neperceput. Altfel spus, de la controlabil şi cert la incontrolabil şi incert. Cineva cre-

---

[31] D. Hume, *An Enquiry*, p. 462, § 30.

* Această teză se află în dezacord cu afirmaţia lui Hume, potrivit căreia şi ideile matematicii au origine experimentală (a se vedea § 2 din prezentul capitol).

[32] D. Hume, *An Enquiry*, p. 458, § 20.

[33] *Ibidem*, § 21.

[34] *Ibidem.*

[35] *Ibidem*, § 22.

Scanned with OKEN Scanner

de ceva, un fapt anumit, de pildă că prietenul său este la țară sau în Franța. El va da drept cauză un alt fapt: o scrisoare, o afirmație, o promisiune. Descoperirea unui ceas pe o insulă pustie ne va face să conchidem că un om a fost acolo. Apare deci în mintea noastră o conexiune între faptul prezent și cel care se inferează din el, care nu mai este prezent. Apare ceea ce numim o relație cauzală. Dar, întreabă Hume, de unde apare, pornind de la ceva prezent simțurilor și memoriei, *credința* (*belief*) în existența a ceva care nu este prezent acestora și este deci incontrolabil?[36]. Cu alte cuvinte, se întreabă Hume, care este temeiul noțiunii de cauzalitate?

Problema pe care o pune Hume este legitimă și și-a păstrat întreaga actualitate. Afirmînd aceasta, ne gîndim la faptul că filosofia ultimului secol a dezbătut-o cu multă stăruință și pornind de la temeiuri științifice. Hume consideră că, pentru a cunoaște în mod satisfăcător natura *credinței* care ne dă certitudine despre fapte nepercepute imediat, noi trebuie să cercetăm *cum* ajungem la cunoașterea cauzei și efectului. Întrebîndu-se dacă această cunoaștere este de natură rațională *sau* experimentală*, răspunsul lui Hume este categoric: cunoașterea nici unei relații cauzale nu este posibilă *a priori*. „Nu există un singur fenomen, oricît de simplu, care să poată fi vreodată explicat prin calitățile obiectelor, așa cum ne apar ele, sau să fie previzibil fără ajutorul memoriei și experienței noastre". Prin urmare, relația cauzală, nefiind analitică, noi, în nici o împrejurare, nu putem deduce, numai pe cale rațională, din cercetarea unui obiect sau fenomen, obiectul sau fenomenul care-l precede sau urmează. Aceasta pentru că *puterea* prin care un obiect produce un alt obiect sau modificări în alt obiect nu poate fi niciodată descoperită în

---

[36] D. Hume, *An Enquiry*, p. 458, § 22.

* Disjuncția implicată în punerea problemei își va pune, de la început, pecetea asupra rezolvării.

Scanned with OKEN Scanner

ideea obiectului. Potrivit lui Hume, „este evident că efectul şi cauza sînt relaţii de care sîntem informaţi prin experienţă, şi nu prin vreun raţionament sau vreo reflecţie abstractă". Dacă „cunoaşterea acestei relaţii nu este dobîndită prin raţionament *a priori*"[37], aceasta se datoreşte — crede Hume — faptului că obiectele nu pot fi cunoscute în alcătuirea lor internă. „De la prima apariţie a unui obiect nu putem niciodată presupune ce efect va rezulta din el. Dar dacă puterea şi energia oricărei cauze ar putea fi descoperită de către minte, am putea prevedea efectul chiar fără experienţă; şi ar fi de la început posibil să ne pronunţăm cu siguranţă asupra ei numai cu ajutorul gîndirii şi raţionamentului"[38]. Aici putem observa că, deşi Hume are dreptate că relaţia cauzală nu e cu totul analitică şi deci nu poate fi cunoscută *a priori*, el nu a întrevăzut întreaga complexitate a problemei cauzalităţii; el credea că această cunoaştere a relaţiei cauzale nu se realizează *a priori* doar pentru că noi nu cunoaştem structura internă a obiectelor şi nu şi pentru că, datorită multiplelor conexiuni care intervin în mişcarea realităţii, efectul nu mai poate fi în întregime simetric în raport cu cauza sa iniţială.

Vedem deci că întreaga critică a lui Hume, deşi putea să însemne mai mult, rămîne o critică purtată strict în cadrele extrem de înguste ale empirismului, ceea ce face ca adevărul ei să se limiteze la respingerea aprioriismului cauzal şi, parţial, a viziunii metafizice*. Acest lucru rezultă şi din faptul că pentru Hume este de neconceput vreo legătură necesară între cauză şi efect, ele fiind absolut eterogene. Tocmai de aceea raţiunea nu se poate pronunţa asupra necesităţii decurgerii efectului

---

[37] D. Hume, *Traité*, p. 92.
[38] Idem, *An Enquiry*, p. 472, § 50.
* Hume a sesizat importanţa factorului intern în raportul cauzal, ceea ce mecanicismul ignora.

Scanned with OKEN Scanner

din cauză: „Mintea nu poate niciodată să găsească efectul în presupusa cauză nici chiar prin investigaţia şi examinarea cea mai amănunţită şi precisă. Deoarece efectul este cu totul diferit de cauză şi, în consecinţă, niciodată nu poate fi descoperit în ea. Mişcarea celei de-a doua bile de biliard este un fenomen cu totul deosebit faţă de mişcarea primei bile; şi nici nu există nimic în una dintre aceste mişcări care să sugereze cea mai mică indicaţie despre cealaltă. O piatră sau o bucată de metal ridicată în aer şi lăsată fără nici un suport cade imediat: dar dacă concepem faptul *a priori*, există ceva pe care să-l descoperim în această situaţie şi care ar putea să dea naştere mai degrabă ideii de cădere decît de ridicare, sau orice altă mişcare a pietrei sau a metalului?“[39].

Concepînd cauza şi efectul ca fenomene nu numai distincte, dar şi absolut separate, atenţia lui Hume este tot mai mult îndreptată spre negarea oricărui temei al derivării pe cale de inferenţă logică a efectului din cauză: „Cînd văd, de exemplu, o bilă de biliard mişcîndu-se în linie dreaptă, către alta, chiar dacă din întîmplare mi s-a sugerat că presupusa mişcare a celei de-a doua bile ar fi putut fi rezultatul contactului lor sau al impulsului, nu pot eu concepe că o sută de evenimente diferite puteau urma tot aşa de bine din acea cauză?“[40]. De aici Hume va conchide asupra totalei eterogenităţi a cauzei şi efectului. „Toate aceste supoziţii sînt consecvente şi inteligibile. De ce atunci trebuie să dăm preferinţă uneia care nu este nici mai consistentă şi nici mai inteligibilă decît celelalte? Toate raţionamentele noastre *a priori* nu vor putea niciodată să ne indice nici un temei pentru această preferinţă. Într-un cuvînt deci, orice efect este un eveniment distinct de cauza sa. De aceea, el nu poate să fie descoperit în cauza sa

---

[39] D. Hume, *An Enquiry*, pp. 459—460, § 25.
[40] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

și întîia invenție sau concepție *a priori* despre el trebuie să fie în întregime arbitrară. Și chiar după ce el a fost sugerat, legătura lui cu cauza trebuie să apară la fel de arbitrară, deoarece sînt totdeauna multe alte efecte care trebuie să apară rațiunii pe deplin potrivite și naturale. De aceea, am pretinde în zadar să determinăm un singur eveniment sau să inferăm vreo cauză fără ajutorul observației și experienței"[41].

În consecință, Hume consideră că ideea raportului cauzal nu poate să-și aibă întemeierea în intelect. „Cînd raționăm *a priori* — spune gînditorul scoțian — și considerăm numai un obiect sau o cauză oarecare, așa cum apare el minții, independent de orice observație, el nu poate niciodată să ne sugereze noțiunea vreunui obiect distinct ca fiind efectul său și cu atît mai puțin să ne arate legătura inseparabilă și inviolabilă dintre ele. Un om trebuie să fie foarte perspicace pentru a putea să descopere prin raționament că cristalul este efectul căldurii și gheața al frigului, fără ca în prealabil să fi luat cunoștință de acțiunea acestor calități"[42]. De aici se conchide ferm că fundamentul raționamentelor noastre asupra relației dintre cauză și efect trebuie să fie căutat în afara rațiunii. Aceeași concluzie se impune și în privința legii, a necesității etc.

*

Hume evidențiază — just — că neputința de a cunoaște *a priori* o relație cauzală nu este un defect al inteligenței noastre, ci ține de natura lucrurilor. Astfel, spune el, chiar dacă s-ar presupune că facultățile lui Adam au fost perfecte de la început, el n-ar fi putut să infereze din fluiditatea și transparența apei că aceasta îl va sufoca dacă se va cufunda în ea sau din lumina și căldura focului că acesta îl va arde. „Nici un obiect nu

---

[41] D. Hume, *An Enquiry*, p. 459, § 25.
[42] *Ibidem*, p. 460, § 27.

dă vreodată la iveală, prin calităţile care apar simţurilor, nici cauzele care l-au produs, nici efectele care vor rezulta din el; neajutată de experienţă, raţiunea noastră nu poate trage nici o concluzie privitoare la existenţa reală şi la fapte (real existence and matter of fact)"[43]. Hume îşi completează argumentarea la această concluzie afirmînd că „nimeni nu poate să-şi imagineze că explozia prafului de puşcă sau atracţia magnetului ar fi putut fi vreodată descoperite prin argumente *a priori*". De aici decurge faptul că atunci cînd un efect depinde de „un mecanism complex sau de o structură secretă" a părţilor obiectelor în cauză, cunoaşterea lui „depinde de experienţă"[44]. Hume se apropie aici de punerea problemei în termenii ei reali. Dar el va rămîne aici. Pentru el, „mecanismul complex sau structura secretă" a unui obiect vor rămîne totdeauna în relaţie antinomică cu experienţa, deoarece şi pentru el experienţa are numai un înţeles subiectiv. De aceea, Hume nu se va putea apropia de ideea că prin intermediul experienţei noi putem descoperi esenţa lucrurilor, cunoştinţă care să aibă, în raport cu viitoarele evenimente, valoare predictivă.

Pe baza argumentelor de mai sus, Hume conchide că „toate legile naturii şi toate acţiunile corpurilor sînt cunoscute, fără excepţie, numai prin experienţă"[45]. Dar această concluzie, justă în principiu, este serios subminată de scepticismul inerent unghiului de vedere strict empirist concentrat în întrebarea pusă de Hume cîteva rînduri mai sus: „Cine va afirma că poate indica ultima cauză pentru care laptele sau pîinea sînt o hrană potrivită pentru om dar nu pentru leu sau tigru?"[46].

*

[43] *Ibidem*, p. 459, § 23.
[44] *Ibidem*, § 24.
[45] *Ibidem*, § 25.
[46] *Ibidem*, § 24.

Scanned with OKEN Scanner

Am reţinut faptul că Hume neagă, într-un mod cum nu se poate mai limpede, că ar fi posibilă cunoaşterea *a priori* a relaţiei cauzale. În acest caz, filosoful scoţian consideră că ideea noastră despre relaţia cauzală trebuie să provină din *observaţie* şi *experienţă*.

Conchizînd asupra originii experimentale a ideii cauzale, Hume apreciază mai întîi că această idee trebuie să provină din obsarvarea vreunei relaţii între obiecte. Dar, potrivit observaţiei, noi constatăm că obiectele considerate ca avînd între ele o relaţie de tip cauzal sînt *contigue* şi că există *o prioritate* temporală a cauzelor în raport cu efectele, ceea ce înseamnă că *succesiunea* şi *contiguitatea* ne apar ca elemente de bază ale raporturilor cauzale[47]. Cum însă Hume constată, lucru semnalat şi mai sus, că singură observarea unui obiect nu poate duce la ideea cauzei sau efectului său absent — acestea apărîndu-ne şi în cadrul observaţiei ca evenimente distincte —, el conchide că *succesiunea* şi *contiguitatea* ca atare nu pot totuşi caracteriza relaţia cauzală[48]. În acest fel, obiectele nu ne ajută cu nimic la descoperirea vreunei relaţii cauzale. „Cînd arunc ochii asupra *calităţilor cunoscute* ale obiectelor descopăr de îndată că relaţia de la cauză la efect nu depinde nicidecum de *acestea*. Cînd consider relaţiile lor, nu pot găsi decît pe cele de contiguitate şi de succesiune, pe care le-am considerat deja ca imperfecte şi nesatisfăcătoare"[49].

Subilinierile făcute aici de Hume sugerează elocvent că el opinează că obiectele au şi *calităţi necunoscute* şi că de acestea ar putea depinde relaţiile numite cauzale. Dar, cum vom vedea în continuare, nu spre cercetarea straturilor încă necunoscute ale lucrurilor îşi va îndrepta atenţia autorul *Tratatului* — prin prisma punctului de

---

[47] D. Hume, *Traité*, pp. 98—99.
[48] *Ibidem*, pp. 100, 143; *An Enquiry*, p. 460, § 25.
[49] Idem, *Traité*, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

vedere empirist aceste straturi rămînînd în afara puterii noastre de percepere cognitive —, ci spre mecanismul psihologic de formare a ideilor de relaţie. Şi, printr-o ciudată inconsecvenţă, el va conchide asupra unui paralelism între rezultatele proceselor noastre psihologice şi procesele reale ale naturii. A afirma însă un asemenea paralelism înseamnă a presupune ceea ce mai înainte s-a negat — *cunoaşterea* acestor procese. Păcat de care se va face în alt fel vinovat şi Kant — după cum observă Hegel.

Deşi Hume afirmă mai întîi că *experienţa* este sursa conceptului nostru de cauzalitate, acest răspuns este de la început subminat de o mare îndoială. Anume, afirmaţia că ideea relaţiei cauzale nu poate să aibă decît o origine experimentală intră în conflict chiar din momentul exprimării ei cu aserţiunea că prin intermediul relaţiei cauzale noi depăşim evidenţa memoriei şi simţurilor — depăşire care este contrară originării stricte a ideilor în experienţă. „Voi afirma în disperare de cauză că posed aici o idee care nu-i precedată de nici o impresie asemănătoare?“ — se întreabă Hume, şi tot el răspunde că aceasta ar fi dovadă de „superficialitate“ şi de „inconsecvenţă“[50]. Aici se află, de fapt, cheia întregii probleme a cauzalităţii. Dar gînditorii secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea nu erau pregătiţi s-o găsească. Felul în care pune Hume problema — legînd-o de experienţă — arată că el se apropie de soluţia ei. Dar empirismul îl apropie numai aparent de această realizare — în fapt îl îndepărtează enorm. Am putea spune că îndepărtarea este invers proporţională cu aparenţa apropierii de soluţie, şi aceasta pentru că empirismul este minat din interior de înţelegerea subiectivă a experienţei. De pe o asemenea poziţie, concluziile pot fi în cel mai bun caz sceptice. Spre astfel de concluzii se va îndrepta în continuare gîndul lui Hume. Dacă princi-

[50] D. Hume, *Traité*, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

piul cauzalității provine din experiență, atunci noi trebuie să explicăm — spune el — „*cum dă naștere experiența unui asemenea principiu . . . pentru ce concludem noi că anumite cauze particulare trebuie în mod necesar să aibă cutare efecte particulare, și pentru ce tragem noi o inferență de la unele la altele?*“[51].

De vreme ce rațiunea nu este temeiul raportului cauzal, Hume se întreabă dacă *experiența* poate furniza acest temei: „Cînd se pune întrebarea *Care este natura tuturor raționamentelor noastre în legătură cu faptele?* răspunsul potrivit pare să fie că ele se întemeiază pe relația dintre cauză și efect. Cînd se întreabă din nou *Care este fundamentul tuturor raționamentelor și concluziilor noastre cu privire la această relație?* se poate răspunde cu un cuvînt, Experiența. Dar dacă am continua înclinația noastră de a examina amănunțit și am întreba *Care este fundamentul tuturor concluziilor noastre scoase din experiență?*, aceasta implică o nouă întrebare, a cărei examinare și soluție poate fi mai grea“[52]. Problema este cu atît mai grea cu cît pentru Hume experiența nu este nici obiectivă, nici socială. Pentru el, ca și pentru Comte mai tîrziu, experiența este mai ales observație senzorială lipsită de obiectivitate și de esențialitate și, ca atare, și de repetabilitate, generalitate și necesitate.

Se impun unele precizări în legătură cu felul în care concepe Hume experiența. Și Hume pleacă de la „experiență“, ca și ceilalți înaintași englezi ai săi, și pe această bază respinge și el ideile înnăscute, experiența fiind baza cunoașterii. Din analizele lui Hume asupra formării ideilor noastre, ca și din analizele pe care le vom urmări în continuare rezultă că pentru Hume — cum a observat și Hegel — „experiența constă în percepere“[53]. În acest fel, experiența este concepută de că-

---

[51] *Ibidem*, p. 106.
[52] D. Hume, *An Enquiry*, pp. 460—461, § 28.
[53] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. II, p. 538.

tre Hume în afara oricărei relații de obiectivitate. Acesta este și motivul pentru care esența, generalul și necesitatea sînt scoase în afara experienței. „Hume a dus la împlinire filosofia lui Locke, întrucît el a atras în mod consecvent atenția asupra faptului că dacă ne menținem pe poziția lui Locke, experiența este, fără îndoială, baza a ceea ce știm, percepția însăși conține tot ceea ce are loc, dar că în experiență nu sînt conținute, nu ne sînt date determinațiile de generalitate și de necesitate“[54]. Experiența de care vorbește atît de mult empirismul se reduce — cum observă și Mario Bunge — la „observația pasivă“, care ignoră cu totul „producția și reproducția activă“[55]. În acest fel, înțelesul noțiunii de experiență este îngustat pînă la limita în care conținutul său rămîne pur subiectiv. Noțiunea de „experiență“ — notează un profund cunoscător al filosofiei moderne și contemporane — „elaborată de curentul empirist și pozitivist apare prea dogmatică. Prea dogmatică, căci păcătuiește prin caracterul ei prea strîmt: empirismul a fixat frontierele autentice ale experienței la limitele elementelor sensibile. Dar această delimitare ne pare a fi cu totul arbitrară“[56].

Deoarece în măsura în care este consecvent cu sine empirismul nu poate ocoli această limitare a noțiunii de experiență la datele subiectivității sensibile, el nu poate ocoli izolarea de realitate și închiderea sa în subiectivitate și nici concluziile sceptice la care parvine prin Hume.

În acest sens, experiența, fiind pur singulară, ne poate spune ceva numai despre ea însăși, adică despre faptul, obiectul sau evenimentul respectiv, în timpul și circumstanțele date. Atît și nimic mai mult: „Este admis de toți că nu există nici o conexiune cunoscută între

---

[54] *Ibidem*, p. 539.
[55] Mario Bunge, *Op. cit.*, p. 68.
[56] D. D. Roșca, *Existența tragică*, București, 1968, p. 77.

calităţile sensibile şi puterile ascunse, şi prin urmare că mintea nu este condusă să formeze o asemenea concluzie, relativ la legătura ei constantă şi regulată, de nimic din ce se cunoaşte din natura ei. Cu privire la *Experienţa* trecută, poate fi admis că ea dă o informaţie, *directă* şi *sigură*, exact numai despre acele obiecte şi acea perioadă de timp care cad sub competenţa ei: dar pentru ce această experienţă a trebuit să fie extinsă la timpul viitor şi la alte obiecte, care, după cîte ştim, pot fi numai aparent similare? Aceasta este problema principală asupra căreia aş insista eu"[57]. Această idee Hume o rotunjeşte subliniind că „nu este raţional să se conchidă numai pentru că un eveniment, într-un caz, precede pe altul, că de aceea unul este cauza şi celălalt este efectul. Legătura lor poate fi arbitrară şi ocazională. Nu poate fi nici un motiv să se deducă existenţa unuia din apariţia celuilalt"[58].

*

Dînd curs analizei în continuare a problemei cauzalităţii, Hume constată că în toate inferenţele scoase din experienţă „există un pas făcut de către minte, care nu e sprijinit pe nici un argument sau pe vreo operaţie a inteligenţei . . ."[59]. Ce anume, se întreabă Hume, îndeamnă spiritul să facă un asemenea pas? Dacă este evident că ideile raporturilor cauzale — ca orice idei — ne sînt furnizate de experienţă, ce observăm noi aici, în experienţă? Dacă presupunem că o persoană înzestrată cu cele mai puternice facultăţi raţionale ar veni pentru prima dată în lume, această persoană n-ar putea să observe într-o experienţă decît succesiunea şi contiguitatea fenomenelor, ideile de cauză şi de efect rămî-

---

[57] D. Hume, *An Enquiry*, p. 461, § 29.
[58] D. Hume, *An Enquiry*, p. 464, § 35.
[59] *Ibidem*, § 34.

nîndu-i la început cu totul necunoscute. Aceasta „deoarece puterile speciale prin care sînt săvîrşite operaţiunile naturale nu apar niciodată simţurilor". În acest fel, o asemenea persoană „nu poate fi sigură de nimic ce trece peste ceea ce îi este direct prezent memoriei şi simţurilor"[60]. Hume consemnează aici faptul că, deoarece experienţă senzorială nu implică proprietăţile interne, esenţiale, simţurile noastre pot numai să înregistreze aspectele externe ale lucrurilor şi evenimentelor ce fac obiectul experienţei. Constatarea neputinţei funciare a organelor de simţ, care rămîn numai la contiguitate şi succesiune, putea să-l îndrepte pe Hume spre o încercare de a găsi o soluţie prin corelarea cunoaşterii empirice cu cea raţională*. Dar Hume nu poate depăşi prejudecata empiristă cu privire la raţiune. Pe linia empirismului şi nominalismului, Hume ajunge să dezvăluie unele mecanisme psihologice importante, fără îndoială, dar lăturalnice problemelor pe care le analizează. În exemplul folosit de Hume, persoana aflată pentru prima dată în lumea noastră a experienţei nu reuşeşte ca, dintr-un singur caz de experienţă (să nu uităm că e vorba de experienţa comună şi nu de cea ştiinţifică), să ajungă la ideea de cauzalitate. Dar dacă respectiva persoană are suficient timp pentru a-şi îmbogăţi experienţa, ea ajunge, după un număr de repetări ale aceloraşi evenimente, să infereze apariţia unui obiect sau fapt din existenţa altuia. Şi aceasta se întîmplă, deşi „ea nu a dobîndit prin întreaga ei experienţă nici o idee sau cunoştinţă a puterii secrete prin care un obiect produce pe celălalt; şi prin nici o operaţiune raţională

---

[60] *Ibidem*, § 35.

* Desigur, simpla corelare a acestor două componente ale cunoaşterii nu duce singură la o soluţie valabilă. Lucru dovedit de Kant. Trebuie ceva mai mult, în primul rînd înţelegerea experienţei într-un sens obiectiv. Dar filosofia va fi pregătită pentru a ajunge la o asemenea soluţie abia în secolul al XIX-lea.

ea nu este obligată să tragă această concluzie. Şi totuşi ea se surprinde că este determinată s-o tragă; şi deşi ar putea fi convinsă că raţiunea sa nu are nici un rol în acest proces, ea ar presevera, cu toate acestea, pe aceeaşi cale de gîndire". De aici Hume deduce că trebuie să existe vreun alt principiu care o determină să tragă o asemenea concluzie[61].

Potrivit acestor consideraţii, rezultă deci că experienţa propriu-zisă ne poate dezvălui, în privinţa unei relaţii de tip cauzal, doar contiguitatea şi succesiunea. Hume se întreabă dacă nu cumva *contiguitatea* şi *succesiunea* ne pot da o idee completă despre cauzalitate. „În nici un fel — răspunde Hume. Un obiect poate fi contiguu şi anterior altuia fără să fie considerat drept cauză. O *conexiune necesară* trebuie luată în consideraţie; şi această relaţie este cu mult de mai mare importanţă decît vreuna dintre cele două precedente"[62].

Aici Hume precizează că el consideră că numai conexiunea necesară poate defini raportul cauzal. Deci, pentru Hume, raportul cauzal este în principiu de ordinul esenţei, este un raport *interior*. Ajuns la acest rezultat, Hume îşi va da seama că prin aceasta depăşeşte cadrele empirismului. Ca atare, este pus în faţa unei opţiuni severe: sau necesitate internă, sau experienţă senzorială. El va opta pentru ultima parte a disjuncţiei. Astfel, deşi şi-a dat limpede seama că relaţia cauzală implică necesitatea, el nu va putea dezvolta această idee ce contravine punctului de vedere empirist, ci o va abandona şi, credincios acestui punct de vedere, va recomanda să se rămînă la aspectele exterioare ale relaţiei cauzale, singurele relevate de experienţă: *contiguitatea* şi *succesiunea*.

---

[61] D. Hume, *An Enquiry*, p. 464, § 35.
[62] Idem, *Traité*, p. 100.

4. Originea ideii de relaţie necesară implicată în ideea de raport cauzal

Din cele de mai sus reiese că raţiunea singură nu ne furnizează ideea de cauzalitate — şi nici o altă idee de acest ordin — pentru că ideile sînt, în ultimă instanţă, copii de impresii. Hume consideră deci că noi nu putem avea nici un fel de cunoştinţe apriorice. Pe această bază Hume a conchis în primă instanţă că toate ideile noastre, inclusiv ideea complexă de cauzalitate (care implică ideea de relaţie necesară), trebuie să provină din experienţă. Titlul complet al primei sale lucrări* ne arată, cum observă şi Russell, că autorul *Tratatului* era iniţial convins de originea experimentală a tuturor cunoştinţelor noastre şi că el ambiţiona să demonstreze acest lucru. Dar pe parcursul operei sale, rolul experienţei în formarea ideilor devine tot mai vag, mai mult un prilej, un imbold al activităţii minţii, decît un izvor cognitiv sigur. Aceasta se întîmplă pentru că analiza îi arată lui Hume că asemenea idei, cum este şi cea de necesitate, nu pot fi detectate în experienţa senzorială. Hume ajunge chiar să considere că această experienţă nu face decît să declanşeze procese mintale asociative ce duc la idei de relaţii, fără a furniza neapărat şi elementele constitutive ale acestor idei.

Analizînd raportul cauzal, Hume a constatat că relaţia dintre cauză şi efect implică în mintea noastră *necesitatea* legăturii lor, implică adică ideea existenţei unei puteri a cauzei de a produce efectul. Fără această necesitate n-ar putea decurge în mod constant efectul din cauză. Dar Hume ne atrage în mod repetat atenţia că, dacă cercetăm cu atenţie *datele experienţei* pri-

---

* *Tratat despre natura umană. Încercare de a introduce metoda experimentală de argumentare în problemele morale.*

vitoare la acest raport, noi nu putem descoperi altceva decît *contiguitatea* și *succesiunea* lucrurilor considerate. „Nu există un singur caz — subliniază Hume — în care eu pot merge mai departe și nu-mi este posibil să descopăr între aceste obiecte o a treia relație, oricare ar fi ea"[63]. Ne amintim că Hume a afirmat că, dacă ni se prezintă două obiecte considerate în relație cauzală, din observarea unuia dintre ele sau chiar a ambelor noi nu vom descoperi niciodată *legătura* care le unește și nici nu vom fi în stare să ne pronunțăm cu certitudine că între ele există vreo conexiune. Nici o experiență nu ne permite să ajungem la ideile de relație cauzală, conexiune necesară, putere, energie etc.[64].

Prin urmare, analiza conceptului de raport cauzal îl duce pe Hume la concluzia că ideea noastră de cauzalitate implică legătura necesară dintre cauză și efect, dar că în experiență nu descoperim o asemenea legătură.

Datorită acestei nepotriviri, Hume consideră necesar să fie elucidată problema genezei ideii de *conexiune necesară*. Potrivit teoriei sale generale despre formarea ideilor (a se vedea § 2 din prezentul capitol), toate ideile sînt copii de impresii; ca atare, orice idee veritabilă *trebuie* să aibă o impresie corespunzătoare, această corespondență fiind criteriul veracității ei. Propunîndu-și să caute impresia originară a ideii de relație necesară implicată în ideea complexă de raport cauzal, Hume subliniază din nou că numai aici, în impresii, se află sursa oricăror idei: „ideile noastre nu sînt nimic altceva decît copii ale impresiilor noastre, sau, cu alte cuvinte, este imposibil să ne *gîndim* la ceva ce n-am *simțit* anterior, fie prin simțul nostru extern, fie prin

---

[63] D. Hume, *Traité*, pp. 196—197.
[64] *Ibidem*, p. 205.

cel intern". Evident, Hume rămîne fidel tezei empiriste formulate încă de Aristotel, potrivit căreia *nihil est in intellectu quod non primus fuerit in sensu.* Prin prisma acestei teze încearcă filosoful scoţian să lămurească şi originea ideii de relaţie necesară dintre cauză şi efect, el fiind încredinţat că doar impresiile „nu admit nici o ambiguitate"[65].

Cercetînd deci impresiile care au putut duce la formarea ideilor noastre de cauză şi efect, putem noi să descoperim relaţia lor *necesară,* fără de care n-ar putea fi vorba de relaţia cauzală; cu alte cuvinte, putem noi găsi puterea care rezidă în cauză şi produce efectul? Răspunzînd la această întrebare, Hume afirmă că în *materie,* în lumea externă, noi nu putem nicicum descoperi o astfel de relaţie sau de putere, dovadă fiind faptul că observarea unui singur caz nu duce niciodată la ideea de putere sau de legătură necesară. Noi observăm doar că flacăra este însoţită de căldură, dar legătura intimă a lor n-o putem descoperi[66]. Hume se întreabă dacă nu cumva o asemenea idee este de natură *spirituală.* El precizează însă că ideea noastră de putere nu poate fi copia unui sentiment despre o putere internă, deoarece şi facultatea minţii noastre de a *produce* o idee ne este necunoscută[67]. „Nu există cumva aici, într-o substanţă spirituală sau materială, sau în ambele, vreun mecanism sau structură ascunsă a părţilor de care depinde efectul şi care, fiindu-ne cu totul necunoscut, face ca puterea sau energia voinţei să fie tot atît de necunoscută şi de neînţeleasă?"[68]. Răspunsul lui Hume este că aici, ca şi în domeniul fenomenelor exterioare, noi putem ajunge numai la constatarea *aso-*

---

[65] D. Hume, *An Enquiry,* p. 471, § 49.
[66] *Ibidem,* p. 472, § 50.
[67] *Ibidem,* pp. 472—473, § 52.
[68] *Ibidem,* p. 474, § 53.

cierii (*conjunction*) frecvente a obiectelor, fără să fim vreodată capabili să cunoaştem *conexiunea* (*connexion*) lor necesară[69].

*

Hume respinge pretenţia unor filosofi de a explica forţa şi energia secretă a cauzelor, recurgînd la expresii ca „forme substanţiale", „accidente", „facultăţi" etc., pe care el le găseşte cu totul neinteligibile[70]. Atunci cînd este vorba să fie explicate unele fenomene „extraordinare", acest fel de filosofi recurg la un invizibil principiu inteligibil. Dar, cercetată problema mai îndeaproape, se constată că şi în evenimentele cu totul obişnuite energia cauzei este la fel de neinteligibilă. Hume afirmă că aceşti filosofi speculativi procedează asemenea omului din popor ignorant, adică recurg la divinitate ca la ultima cauză. Hume constată — şi este foarte probabil că aici el îl vizează mai ales pe Berkeley — că aceeaşi „explicaţie" este extinsă de aceşti gînditori şi asupra activităţii intelectuale, astfel că după ei „conceperea ideilor nu este altceva decît o revelaţie pe care ne-o face Creatorul"[71]. Hume le reproşează că în acest fel „ei despoaie natura... de orice putere". „Astfel — observă Hume ironic — potrivit acestor filosofi orice lucru este plin de Dumnezeu"[72].

De pe poziţia sa nominalist-empiristă, Hume găseşte că „explicaţiile cauzale" de tip teist berkeleyean sînt cu totul inacceptabile: „Este adevărat că noi sîntem ignoranţi în privinţa modului în care corpurile acţionează unele asupra altora: puterea sau energia lor ne este total incomprehensibilă. Dar nu sîntem noi la fel de

---

[69] *Ibidem*, § 54.
[70] Hume notează aici numele lui Malebranche (*Traité*, notă, p. 200).
[71] D. Hume, *An Enquiry*, p. 475, § 55.
[72] *Ibidem*, § 56.

ignoranți și în ceea ce privește felul sau puterea prin care un spirit, chiar Spiritul suprem, acționează asupra lui însuși sau asupra corpului?". În aceeași ordine de idei, Hume interoghează: „Este mai greu de conceput oare că mișcarea poate apare din impuls decît din voință? Tot ce știm e ignoranța noastră profundă în ambele cazuri"[73]. Aceeași concluzie o trăsese Hume și în *Tratat*: „în nici un caz nu este posibil să se indice principiul în care rezidă forța și acțiunea unei cauze, și mințile cele mai rafinate ca și cele mai vulgare sînt deopotrivă la strîmtoare în această privință"[74].

Din cele de mai sus se desprinde deosebirea radicală dintre Hume, pe de o parte, și Berkeley și Malebranche, pe de altă parte. Argumentele aduse de filosoful scoțian împotriva explicațiilor cauzale teologice sînt grăitoare în ceea ce privește poziția lui față de obscurantism. Kant găsește că obiecțiile ridicate de Hume sînt foarte puternice în ceea ce privește *teismul*, dar slabe în legătură cu *deismul*[75]. Nu ne interesează aici diferența dintre puterea argumentelor observată de filosoful german, dar reținem că Hume a fost fidel secolului său și și-a adus o contribuție însemnată la combaterea oricărui fel de misticism.

*

Concluzia finală a lui Hume în problema ideii de relație necesară, care este implicată în ideea de raport cauzal, este aceea că noi nu putem descoperi nici o impresie corespunzătoare acestei idei, ceea ce înseamnă că ideea de relație cauzală are o valoare cognitivă incertă. El rezumă astfel argumentul său: „Orice idee este copia unei impresii sau a unui sentiment precedent;

---

[73] D. Hume, *An Enquiry*, p. 475, § 57.
[74] Idem, *Traité*, p. 200.
[75] I. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, București, 1924, p. 163.

Scanned with OKEN Scanner

unde nu putem găsi nici o impresie, putem fi siguri că nu există nici o idee. În toate cazurile singulare ale proceselor corpurilor sau spiritelor nu există nimic care ar putea produce vreo impresie şi, în consecinţă, nici ceva care să poată să sugereze vreo idee de putere sau de conexiune necesară"[76]. În cadrul unei asemenea viziuni despre ideea de necesitate apare ca inevitabilă consideraţia că „toate demonstraţiile care au fost făcute în favoarea necesităţii unei cauze sînt înşelătoare şi sofistice"[77].

5. Originea psihologică a ideii de relaţie cauzală

În acest caz, avînd în vedere că, potrivit concepţiei lui Hume, nu pot exista idei fără impresii corespunzătoare, se ridică problema modului în care poate gînditorul scoţian explica apariţia ideii de necesitate în mintea noastră, în condiţiile în care experienţa nu cuprinde nici o impresie a acestei idei. Că avem o asemenea idee este cert, deoarece altfel n-ar exista ideea de relaţie cauzală care o implică. Cum ideea de relaţie necesară nu poate fi un produs al intelectului, deoarece ideile, toate, sînt simple copii de impresii, deci reprezentări, şi cum această idee nu provine nici din experienţa senzorială ca atare, deoarece aici nu se poate descoperi nici o impresie corespunzătoare, Hume ajunge la concluzia că o astfel de idee nu poate fi decît fructul jocului psihologic guvernat de principiile asociative de idei.

Hume consideră că principiul asemănării are un rol însemnat în formarea ideii de relaţie necesară. Dacă

---

[76] D. Hume, *An Enquiry*, p. 477, § 61.
[77] Idem, *Traité*, p. 103.

Scanned with OKEN Scanner

obiectele şi procesele naturii n-ar prezenta nici o asemănare între ele, atunci noi n-am fi ajuns niciodată la ideea de conexiune necesară. Fără această similitudine a fenomenelor „am fi putut spune că un obiect sau un eveniment a urmat altuia, iar nu că unul a fost produs de altul. Relaţia dintre cauză şi efect ar fi fost absolut necunoscută oamenilor". În lipsa asemănării, singurele căi de cunoaştere ar fi fost simţurile şi memoria şi astfel, cunoaşterea fiind nemijlocită, ar fi lipsit şi sursa erorii. *Asemănarea* lucrurilor — este vorba de asemănarea fenomenală şi nu de esenţă — şi *obişnuinţa* sînt factorii care *determină* mintea noastră să pună în legătură obiectele naturii şi să le considere ca fiind în relaţie necesară. „Aceste două circumstanţe formează integral acea necesitate pe care o atribuim materiei. În afară de *asocierea* (*conjunction*) constantă a obiectelor similare şi de *inferenţa* ce urmează, a unui fenomen din altul, nu avem nici o noţiune despre necesitate sau conexiune (connexion)"[78]. În explicaţiile lui Hume, asemănarea şi obişnuinţa joacă un rol însemnat, dar numai puşi în legătură au putut contribui aceşti factori la apariţia ideii de relaţie necesară. Repetarea unor fenomene ce apar împreună în experienţă, fenomene asemănătoare, creează *obişnuinţa* de a le considera în relaţie. Hume arată că, dacă noi observăm mai multe cazuri în care aceleaşi obiecte apar împreună sau într-o anumită ordine, atunci noi *presupunem* imediat că între aceste obiecte există o conexiune necesară. Deci această simplă *multiplicare* a unor experienţe similare pare a fi sursa din care derivă ideea de relaţie necesară, deoarece dintr-o singură experienţă noi nu tragem niciodată concluzia existenţei unei asemenea relaţii.

Se pune însă o problemă: cum este posibil să apară această idee pe baza simplei repetări a unor cazuri similare, dar pe baza unui singur caz ea nu ne apare?

---

[78] D. Hume, *An Enquiry*, p. 479, § 64.

Cauza nu poate exista prin sine, ci trebuie să fie atributul unei existenţe particulare. Ca atare, noi ar trebui s-o descoperim şi într-un singur caz. În plus, „*ideile sînt copii de impresii*“, iar noi nu putem avea impresii decît despre existenţe particulare. De aceea, Hume ajunge la concluzia că simpla repetare a unor experienţe nu poate, singură, da naştere unei „idei noi“, diferită de ideea ce apare pe baza unei singure experienţe[79].

Totuşi, repetarea experienţelor asemănătoare facilitează apariţia ideilor de relaţie cauzală, necesitate, putere etc., deşi nici o experienţă singulară nu ne oferă vreo impresie din care să derive aceste idei. Ar fi oare posibil să existe idei cărora să nu le corespundă nici o impresie? Hume respinge această ipoteză neconcordantă principiilor filosofiei empiriste. Deoarece aceste idei nu derivă din impresii asupra lucrurilor, Hume nu poate face altceva decît să conchidă că ele „nu reprezintă nimic“ din obiectele externe. În consecinţă, asemenea idei trebuie să aibă un alt temei, respectiv impresiile corespunzătoare trebuie să fie *impresii interne*. Dar Hume constată că nu există nici o impresie internă care ar putea să aibă vreo legătură directă cu ideea de necesitate. Ceea ce există cu adevărat este doar *predispoziţia* sau *înclinarea* pe care o are mintea noastră „de a trece de la un obiect la ideea concomitentului său obişnuit. Aceasta este deci esenţa necesităţii“[80].

Cum argumentează Hume această concluzie a sa? Dacă în lucrurile externe noi nu descoperim nici o impresie de relaţie necesară, iar ideea acestei relaţii apare în mintea noastră numai după repetarea unor experienţe similare, dintre care nici una luată separat nu conţine impresia de relaţie necesară, care ar putea să fie modelul ideii noastre, trebuie ca această impresie —

---

[79] D. Hume, *An Enquiry*, p. 462, § 31; *Traité*, pp. 205—207.
[80] Idem, *Traité*, pp. 208—209.

de vreme ce există o idee trebuie să existe și o impresie corespunzătoare — să se producă la nivelul intelectului nostru ca urmare a asemănării dintre experiențele ce se repetă. Deci, „observarea acestei asemănări produce *în minte* o nouă impresie, care este modelul real". Prin repetiție, spiritul nostru este *determinat* să conceapă obiectele în relație. Cazurile asemănătoare care se repetă „sînt, în ele însele, cu totul distincte unele de altele și nu prezintă relație decît în spiritul care le observă și grupează în el ideile. Necesitatea este deci efectul acestei observări, ea nu este altceva decît o impresie internă a spiritului, sau o determinare care ne îndeamnă să ne îndreptăm gîndurile de la un obiect la altul"[81]. Hume subliniază această teză a sa afirmînd că, atunci cînd se repetă unele fenomene în mod asemănător, „noi *simțim* (*feel*) un sentiment sau o impresie nouă, adică o conexiune obișnuită, în gîndire sau imaginație, între un obiect și cel care îl însoțește de obicei; acest sentiment este originea acelei idei pe care o căutăm". Deci, „după o repetare a cazurilor similare, mintea noastră este îndemnată de obișnuință ca la prezentarea unui eveniment să-l aștepte pe acela care-l însoțește de regulă și să creadă că el va apare (will exist). Prin urmare, această conexiune pe care o simțim în minte, această tranziție obișnuită a imaginației de la un obiect la acela care-l însoțește în mod curent, este sentimentul sau impresia din care formăm ideea de putere sau de conexiune necesară". Hume se întreabă: ce s-a întîmplat că din observarea unei simple repetiții rezultă această idee nouă în mintea omului? „Nimic, decît faptul că el (omul) *simte* că aceste evenimente sînt *legate* în imaginația sa și el poate să prevadă imediat existența unuia din apariția celuilalt"[82].

*

[81] D. Hume, *Traité*, pp. 207—208.
[82] Idem, *An Enquiry*, pp. 476—477, §§ 59—61.

Din cele de mai sus rezultă că empiristul consecvent care e Hume ajunge să descopere cu stupoare că ideile noastre, cărora el le atribuise inițial o origine experimentală certă, se dovedesc a fi, în ultimă instanță, simple produse rezultate din relaționarea ideilor în minte prin acțiunea principiilor de asociere menționate mai înainte.

Hume ajunge deci la concluzia că ideea de relație necesară inclusă în ideea complexă de raport cauzal nu provine din experiența noastră externă și deci nu desemnează în mod cert o relație a obiectelor. Ideea de necesitate și-ar avea originea în *predispoziția* minții noastre de a pune lucrurile în relație. Cum s-a văzut, această predispoziție este dată de repetarea unor cazuri asemănătoare. Hume subliniază că repetiția nu poate duce la descoperirea unei relații cauzale — chiar dacă aceasta ar exista —, ci ea doar stimulează *imaginația*. În acest sens, autorul *Tratatului* afirmă că potrivit analizei cunoașterii puterea și necesitatea sînt calități ale percepțiilor noastre și nu ale obiectelor externe, ele „sînt resimțite interior de suflet, nu percepute exterior în corpuri"[83]. Pe baza experienței noastre trecute noi căpătăm obișnuința de a considera în relație necesară obiecte pe care experiența ni le-a prezentat ca fiind contigue sau succesive. De exemplu, potrivit experienței anterioare, noi ne amintim cazuri frecvente de legătură între obiecte, cum ar fi între flacără și căldură. Ce înțeles dăm noi acestor observații? „Fără multă ceremonie, noi numim pe unul *cauză* și pe celălalt *efect*, și din existența unuia inferăm existența celuilalt"[84]. O impresie prezentă trimite gîndul la ideea obiectului care de regulă apare împreună cu obiectul de la care avem impresia prezentă. Deci, în urma unei asocieri constante, „obiectele dobîndesc unirea lor în imaginație". În acest

---

[83] D. Hume, *Traité*, pp. 209—210.
[84] *Ibidem*, p. 114.

fel, principiul cauzalității se dovedește a fi doar un principiu de asociere a ideilor[85].

Împrejurarea că noi atribuim relația cauzală și obiectelor, deși analiza ne-o prezintă doar ca pe o simplă asociație de idei, Hume o pune pe seama înclinației minții noastre de a conferi corpurilor considerate însușiri care sînt numai ale spiritului care le consideră[86]. Această teză, expusă în *Tratat*, Hume o reia și în *Cercetare*, unde afirmă că „deoarece simțim o conexiune obișnuită între idei, noi transferăm acest sentiment obiectelor, fiindcă nimic nu este mai uzual decît să aplici corpurilor exterioare orice senzație internă pe care ele o prilejuiesc"[87].

În privința ideii raportului cauzal, D. Hume respinge deci concepțiile tradiționale, arătînd că puterea și energia cauzelor nu rezidă nici în obiecte, nici în divinitate, și nici în concursul acestor două principii, ci ea aparține în întregime minții noastre. Dacă ideile noastre n-ar prezenta legătură în fantezia noastră, legătură pe care obiectele „nu par să ne-o dezvăluie", noi n-am putea niciodată să inferăm de la cauze la efecte. „Inferența depinde deci numai de asocierea ideilor"[88].

Prin urmare, în urma unor analize aprofundate, David Hume ajunge, prin prisma empirismului, la concluzia că principiile de asociere a ideilor sînt răspunzătoare de faptul că obiectele dobîndesc în mintea noastră o relație care nu este percepută. Datorită împrejurării că această relație ține de un anume automatism al activității intelectului nostru, Hume se crede îndreptățit să afirme că relația cauzală nu este doar o simplă relație filosofică, ci ea este mai ales o asociație *natu-*

---

[85] *Ibidem*, p. 120.
[86] *Ibidem*, pp. 210—212.
[87] D. Hume, *An Enquiry*, p. 477, notă § 60.
[88] Idem, *Traité*, pp. 118, 209.

rală de idei[89]. Această afirmație ne explică de ce a cercetat Hume atît de asiduu aspectul psihologic al actului de cunoaștere. Desigur că acest fapt n-a avut efect favorabil asupra soluțiilor pe care le căuta gînditorul scoțian. Dar contribuția sa la dezvoltarea cercetărilor psihicului uman este incontestabilă și nu totdeauna atît de negativă pe cît o presupune J. St. Mill.

Dar tot atît de incontestabil este și faptul că analizele critice ale lui Hume asupra conceptului de relație cauzală au adus inteligența umană în fața perspectivei neliniștitoare că s-ar putea să existe o „eterogenitate esențială între ea și lucruri"[90].

6. Rolul obișnuinței în formarea ideii de relație cauzală. Cauzalitate și credință

Hume consideră că mecanismul formării asociațiilor de idei implică totdeauna o *impresie* originară, un *principiu* de asociere și *ideea* la care trimite impresia prezentă prin acțiunea principiului de asociere[91]. Aceasta este pe scurt calea pe care ajunge mintea noastră de la cazurile observate direct la cele neobservate. Desigur că, pentru un empirist ortodox, această escaladare a datelor senzoriale reprezintă o depășire nepermisă a puterii noastre reale de cunoaștere. Hume nu face excepție. Macnabb observă că pentru Hume această trecere de la cazuri observate la cele neobservate constituie un *petitio principii*[92]. De aceea, autorul *Tratatului* resimte nevoia ca în explicarea ideilor de relație să introducă,

---

[89] *Ibidem*, p. 121.
[90] Cf. D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 75.
[91] D. Hume, *Traité*, pp. 109, 133.
[92] D. G. C. Macnabb, *Op. cit.*, p. 63.

Scanned with OKEN Scanner

pe lîngă principiile respective, şi noţiunile de *obişnuinţă* şi de *credinţă*. S-a văzut mai sus că *obişnuinţa*, care se instalează prin repetarea unor asociaţii asemănătoare, este aceea care — potrivit lui Hume — este răspunzătoare de formarea relaţiei cauzale. Experienţa, prezentîndu-ne unele obiecte constant legate, produce în noi „obişnuinţa" de a le considera totdeauna astfel. Prin obişnuinţă mintea noastră e determinată să privească obiectele ca fiind corelate cauzal. Obişnuinţa, determinînd spiritul să conceapă obiectele în relaţie (deşi experienţa senzorială nu ne dă relaţia), provoacă prin însuşi acest fapt *credinţa* că, o dată apărută cauza, efectul va urma în mod necondiţionat. Cum este posibil, se întreabă Hume adesea, ca de la ceva direct perceput să conchidem asupra existenţei sau a apariţiei a ceva neperceput? Pentru a explica acest fenomen, Hume recurge la psihologie. *Asemănarea*, *contiguitatea* şi *cauzalitatea*, ca principii asociative ale intelectului, aprind, în contact cu experienţa, imaginaţia şi o fac să treacă de la o percepţie la alta, respectiv de la impresia vie a unui obiect prezent la ideea corelativă a unui obiect neprezent simţurilor noastre[93]. Ceva mai mult, impresia prezentă are şi capacitatea de a înviora şi întări ideea corelativă respectivă; datorită principiilor de asociere, mintea noastră, animată de o impresie prezentă, îşi formează o idee vie a obiectelor corelative acesteia, dispoziţia sa trecînd în mod natural de la impresie la ideea corelativă[94]. Hume vorbeşte de „formarea" ideilor corelative. În fond este vorba doar de declanşarea, sub influenţa unei percepţii directe, a unor procese de reprezentări. Nu e vorba deci de *formare*, ci de *amintire*.

În explicaţia lui Hume se află consemnată şi observaţia pertinentă că aceste operaţii de reamintire sînt

---

[93] D. Hume, *Traité*, p. 139.
[94] *Ibidem*, p. 130.

Scanned with OKEN Scanner

influențate de dispoziția în care se află mintea în momentul cînd face aceste operații, iar această dispoziție este provocată de *obiectul* prezent conștiinței. În această privință, Hume ține să menționeze: „este evident că persistența dispoziției depinde cu totul de obiectele de care se ocupă spiritul și că orice obiect nou dă în mod natural o nouă direcție spiritelor și le schimbă dispoziția...". Această corespondență dintre intelect și obiect este fără îndoială reală și de natură să explice ceva din șerpuitoarea dialectică a vieții noastre sufletești. Hume își subliniază ideea afirmînd că există o *maximă generală* a *științei despre natura umană*, care constă în faptul că atunci *„cînd o impresie oarecare ne apare, ea nu trimite doar spiritul la ideile care sînt în relație cu ea, ci le și comunică totdeauna o parte din forța și vivacitatea sa"*[95].

Această caracteristică se manifestă în toate felurile de relații. Astfel, în ceea ce privește *asemănarea*, dacă ne aflăm în fața portretului unui prieten absent, impresia prezentă redeșteaptă imaginea ce o aveam despre el. „La producerea acestui efect concură în același timp o relație și o impresie prezentă". Chiar ceremoniile religiei catolice, „această stranie superstiție", pot fi considerate ca fiind de acest fel. Și în cazul *contiguității*, o impresie a unui obiect trimite gîndul la ceea ce este de obicei învecinat acestuia. Nu altfel stau lucrurile, s-a văzut, nici în privința *cauzalității;* o impresie prezentă adăugată unei relații formate anterior în minte înviorează ideea corelativă acestei impresii. Hume consideră că acest efect are loc pentru că obiectele sensibile au o mare influență asupra fanteziei, iar această influență se transmite cu promptitudine ideilor cu care ele sînt de obicei în relație[96]. Impresiile pun sufletul în mișcare în gradul cel mai înalt. Cînd un obiect al re-

[95] *Ibidem*, p. 129.
[96] *Ibidem*, pp. 130—132.

laţiei este prezent direct memoriei sau simţurilor, mintea concepe imediat, cu o forţă suplimentară, ideea corelativă la care este trimisă prin intermediul principiului respectiv de asociere[97]. Hume este încredinţat că dintre relaţii, cea de *cauzalitate* este singura care dă naştere *credinţei* sau *asentimentului* nostru în privinţa existenţei lucrurilor nepercepute[98]. O impresie prezentă, alăturată unei relaţii cauzale, înviorează şi ideea acestei relaţii, şi astfel se produce convingerea sau asentimentul[99]. În acest fel, mecanismul de formare a asociaţiilor de idei este totodată — în cazul relaţiei cauzale — şi acela al formării *credinţei* (*belief*), datorită căreia, odată cu apariţia cauzei, noi aşteptăm apariţia efectului. Această explicaţie a lui Hume se apropie în mod surprinzător — cum observă şi Russell — de descrierea cunoscutului experiment al lui Pavlov asupra reflexului condiţionat. Lucrul se poate explica prin faptul că Descartes descoperise cu un secol înainte mecanismul reflexului. În orice caz, este evident că Hume fundamentează aici, mai radical chiar decît Locke, originea senzorială a cunoaşterii. Şi Hume este conştient de acest lucru atunci cînd, în legătură cu cele relatate mai sus, subliniază că „orice raţionament probabil este doar o specie de senzaţie"[100]. Acesta este şi motivul pentru care Hume consideră că experienţa influenţează judecăţile noastre asupra relaţiei dintre cauză şi efect.

---

[97] În acest proces cauzal, care are drept efect credinţa, intervin, în mod secundar, şi *contiguitatea* şi *asemănarea*, care contribuie la prinderea cu mai multă forţă a ideii corelative în imaginaţie. Dar ele, prin lipsă, pot să şi diminueze credinţa şi chiar s-o distrugă. „Dacă asemănarea, împreunată cauzalităţii, fortifică raţionamentele noastre, lipsa de asemănare, împinsă pînă la un foarte înalt grad, este capabilă să le distrugă aproape cu totul" (D. Hume, *Traité*, pp. 141—146).

[98] *Ibidem*, p. 140.

[99] *Ibidem*, p. 132.

[100] *Ibidem*, p. 135. Raţionamentul probabil priveşte faptele şi experienţa.

Credința (*belief*) care intervine în raportul cauzal nu are, în concepția lui Hume, un sens fideist. Pentru el, *credința* are sensul de *convingere*. Ceea ce rezultă din toate referirile sale la această noțiune. Astfel, Hume definește credința ca fiind „*o idee care prezintă o relație sau o asociație cu o impresie prezentă*“[101]. Ea este o „idee vie“, o idee căreia, spre deosebire de simpla ficțiune, i se dă „asentimentul“[102]. Prin forța și vivacitatea percepțiilor se trezesc în minte, prin mijlocirea imaginației[103], ideile corelative acestor percepții; acesta este, după Hume, temeiul inferențelor noastre de tip cauzal. Impresia, adăugată unei relații cauzale, înviorează ideea corelativă a acestei relații, și astfel apare credința sau asentimentul[104]. Ideea pe care ne-o formăm incitați de impresia corelativă este o idee vie, ceea ce o deosebește de ideile produse de fantezie. Această idee vie este *credința* care ne determină ca, odată cu apariția cauzei, noi să *așteptăm* și apariția efectului. Această teză, exprimată cu atîta limpezime în *Tratat*, este completată în *Cercetare*. Întrebîndu-se aici care ar putea fi „natura acestei credințe și a asociației obișnuite din care ea derivă“, filosoful scoțian crede că dă un răspuns concludent arătînd în ce constă distincția dintre credință și ficțiune. Dacă ficțiunea ia naștere din jocul liber al imaginației (pe baza stocului originar de idei rezultate din senzații), credința este totdeauna o idee relaționată cu o impresie prezentă: „Oricînd se prezintă vreun obiect memoriei sau simțurilor, el determină imediat imaginația, prin forța obișnuinței, să conceapă acel obiect care de obicei este unit cu el; și această concepere e însoțită de un simțămînt sau sentiment diferit de născocirile vagi ale fanteziei.

---

[101] *Ibidem*, p. 120.
[102] *Ibidem*, p. 112.
[103] *Ibidem*, p. 132.
[104] *Ibidem*, pp. 125—126.

Scanned with OKEN Scanner

În aceasta constă întreaga natură a credinţei"[105]. Hume e de părere că fără această credinţă nu ar exista nici un fapt pe care să-l considerăm atît de ferm încît să nu putem concepe contrariul său. Astfel, credinţa este mai stabilă decît ficţiunea, care totdeauna permite imaginarea fenomenului contrar. Ea este un concept „consistent şi convingător", „un sentiment" al spiritului prin care ideile raţiunii se disting de ficţiunile imaginaţiei[106].

Afirmaţia lui Hume aici consemnată, că sentimentul nostru de credinţă — potrivit căruia în raportul cauzal noi aşteptăm un anume efect şi nu un altul — ne împiedică să concepem un efect opus, intră în conflict cu teza sa generală, potrivit căreia în domeniul existenţei şi al faptelor contrariul poate fi totdeauna conceput. Probabil că Hume a vrut să arate că, deoarece în domeniul realităţii poate fi totdeauna conceput şi contrariul a ceea ce e dedus pe bază de obişnuinţă, noi sîntem determinaţi numai de *credinţă* să considerăm că va urma un efect şi nu altul. Această *credinţă* de care vorbeşte Hume este lipsită de orice temei obiectiv, este simplă convingere subiectivă şi ca atare nu se ştie dacă implică sau nu adevărul. Dar obiecţia cea mai puternică ce i se poate aduce concepţiei lui Hume despre „credinţă" constă în afirmaţiile lui contradictorii asupra raportului dintre credinţă şi cauzalitate. Astfel, cu toate că Hume afirmă că asentimentul sau credinţa „ia naştere din relaţia dintre cauză şi efect"[107], tot el este acela care afirmă că la baza inferenţelor noastre cauzale „este totdeauna presupusă credinţa în existenţa obiectului corelativ; fără ea, relaţia n-ar putea să aibă vreun efect"[108]. (Astfel, de exemplu, apropie-

---

[105] D. Hume, *An Enquiry*, pp. 466—467, §§ 38, 39.
[106] *Ibidem*, p. 467, § 40.
[107] *Ibidem*, § 41.
[108] *Ibidem*, p. 468, § 44.

Scanned with OKEN Scanner

rea de casă ne trezește idei despre ea numai pentru că noi *credem* că ea există în realitate). Această „credință" în existența obiectului corelativ ar fi astfel originea tranziției minții de la cauză la efect. Aceasta este o foarte serioasă contradicție a problemei în discuție. Ea poate fi conciliată doar printr-o altă teză, des repetată de Hume, și anume că *„raționamentele noastre privitoare la cauze și efecte nu provin din altceva decît din obișnuință, iar credința este mai degrabă un act al părții senzitive decît al celei cogitative a minții noastre"*[109]. Cu alte cuvinte, raționamentele cauzale (deci cele referitoare la fapte) sînt fructul mecanic al obișnuinței, iar credința este o determinare afectivă legată de procesul de asociere a ideilor. Hume nu se poate decide asupra priorității dintre cauzalitate și credință, dar este totdeauna încredințat că ambele sînt intim legate și își au ca ultimă sursă obișnuința. De regulă, obișnuința este substratul tuturor asociațiilor de idei; pe cînd credința este cînd consecință, cînd condiție a raportului cauzal. Dar analiza de ansamblu a problemei ne duce la concluzia că la Hume relația cauzală se reduce la credința că dintr-un fenomen considerat cauză va rezulta un anumit efect. Aceasta pentru că impresia senzorială nereflectînd nimic esențial și necesar, noțiunea de relație cauzală (ce-și are aici originea) rămîne un simplu sentiment izvorît din deprindere.

*

Pentru o mai limpede lămurire a felului cum concepe Hume cauzalitatea se impune să revenim asupra rolului pe care îl rezervă el *obișnuinței* în cadrul explicațiilor sale. Acest rol, se va vedea, este de prim ordin. Urmărind să descopere temeiul celor trei principii generale de asociere a ideilor, dar mai ales al cauzalității,

---

[109] D. Hume, *Traité*, p. 229.

Hume ajunge la constatarea că analizele noastre nu ne pot duce în această privinţă decît pînă la *obişnuinţă*. În experienţă, spune Hume, noi putem observa doar contiguitatea şi succesiunea, nu şi *producerea* efectului de către cauză. De aceea, ideile de cauză şi efect trebuie să rezulte dintr-un alt principiu. „Acest principiu este obişnuinţa sau deprinderea (Custom or Habit)". Datorită acestui principiu, „după împreunarea constantă a două obiecte — spre exemplu căldură şi flacără, greutate şi soliditate — noi sîntem determinaţi doar de obişnuinţă să aşteptăm pe unul din apariţia celuilalt". În acest fel, obişnuinţa se dovedeşte a fi „un principiu al naturii umane"[110].

Hume precizează că, prin folosirea cuvîntului obişnuinţă (custom), el nu pretinde că a găsit „raţiunea ultimă" a unei asemenea înclinaţii a minţii, ci că el doar indică „ultimul principiu pe care noi îl putem stabili din toate concluziile noastre provenite din experienţă". Aceasta ar fi singura explicaţie „acceptabilă" asupra cauzalităţii[111]. Este însă evident că acest „ultim principiu" pe care se întemeiază raportul cauzal reprezintă „o cunoaştere numai subiectivă" — cum a remarcat Kant —, deoarece această obişnuinţă, formîndu-se printr-o asociaţie frecventă, nu poate da altceva decît „aparenţa necesităţii"[112].

Hume dovedeşte în mod elocvent că empirismul nu poate în nici un fel concepe o ştiinţă a relaţiei. Pentru empirism nu există decît obiecte individuale separate. „Obiectele n-au între ele nici o conexiune observabilă şi nu există nici un alt principiu decît acela al obişnuinţei care acţionează asupra imaginaţiei şi prin care noi putem să inferăm din apariţia unui obiect existenţa

---

110 D. Hume, *An Enquiry*, pp. 464—465, § 36.
111 *Ibidem*.
112 I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 45, 55.

Scanned with OKEN Scanner

altuia"[113]. În acest fel, Hume, încercînd să întemeieze cunoaşterea în senzaţie, postulează că raţiunea este neputincioasă în demersurile ei asupra existenţei; cînd trecem de la impresia unui obiect — afirmă filosoful scoţian — la ideea altuia sau la credinţa în altul, nu sîntem determinaţi la aceasta de către raţiune, ci de către obişnuinţă, adică „printr-un principiu de asociere"[114]. Dar concluziile sceptice ale concepţiei lui Hume dovedesc în egală măsură că şi experienţa senzorială, ruptă de corolarul ei natural şi necesar, raţiunea, este — tocmai pentru că relaţia e senzorial inobservabilă — tot atît de inoperantă. Empiristul Reichenbach întăreşte această idee, afirmînd că „acei empirişti care au fost destul de oneşti pentru a nu se înşela singuri, au sfîrşit ca sceptici"[115].

*

Am evidenţiat mai sus că Hume, analizînd proveniența ideii de cauzalitate şi ajungînd pînă la obişnuinţă, subliniază el însuşi că n-are pretenţia că a rezolvat problema, ci numai că a ajuns la singura explicaţie acceptabilă pe baza experienţei (senzoriale). Motivul insatisfacţiei acestui reprezentant al spiritului critic în filosofie este uşor de înţeles. Obişnuinţa nu este un argument. Mai ales în sistemul humeist de gîndire, în care obiectivitatea nu poate constitui un element de control. Ea nu poate fi temei decît pentru convingerea subiectivă. Obişnuinţa îi apare lui Hume ca bază a *mecanismului* gîndirii noastre. Fără îndoială că, într-o oarecare măsură, ea şi are acest rol. Ca atare, prin obişnuinţă sufletul depăşeşte — a remarcat Hegel — „cercul vrăjit al unei reprezentări particulare, doar subiective" şi, astfel, el introduce în exteriorizările sale

[113] D. Hume, *Traité*, p. 135.
[114] *Ibidem*, p. 126; *An Enquiry*, pp. 464—465, § 36.
[115] Reichenbach, *Op. cit.*, p. 140.

Scanned with OKEN Scanner

„un fel *universal* de a acționa", o „*regulă*"[116]. Dar deprinderea ca fel universal de a acționa, ca regulă, își poate trage vigoarea numai din felul în care se corelează cu realitatea obiectivă în interiorul căreia urmează să se exercite acțiunea. Or, tocmai această corelație nu-și poate găsi locul în concepția empiristă a lui Hume. Pentru empirism, datul prim fiind percepția imediată, depășirea de către obișnuință a cazurilor din care ea derivă poate duce numai la convingerea subiectivă — fiindu-i interzis accesul spre necesitatea obiectivă. De aceea, știința empiristă a rămas lipsită de fundament real și mereu în primejdie să degenereze în simplă descripție psihologică. N. K. Smith are dreptate cînd afirmă că numita credință (*belief*) nu constituie o extindere a cunoașterii, ci doar un „substitut" al ei[117].

*

Obișnuința și credința că din anumite cauze vor urma anumite efecte sînt menite să orienteze acțiunile omului în lipsa unei cunoașteri veritabile a lucrurilor, cunoaștere care, potrivit empirismului, ne este inaccesibilă. Concepția lui Hume despre *credință* constituie sursa mai îndepărtată a ceea ce inițiatorii ei, Charles Peirce și William James, au numit „metodă pragmatică". Peirce afirma că el a avut drept punct de plecare în elaborarea metodei sale definiția pe care a dat-o Alexander Bain credinței. După Bain, credința este „elementul pe baza căruia omul se pregătește să acționeze"[118]. Harry K. Wells consideră că formula tehnică a metodei a fost împrumutată de pragmatiști de la Kant, care, la rîndul său, s-ar fi inspirat din Ber-

---

[116] G. W. F. Hegel, *Filosofia Spiritului*, Editura Academiei, București, 1966, pp. 191, 194.
[117] Norman Kemp Smith, *Op. cit.*, p. 400.
[118] Cf. Harry K. Wells, *Pragmatismul — filosofie a imperialismului*, București, 1958, p. 25.

keley[119]. Kant vorbeşte într-adevăr de o *credinţă pragmatică* ce intervine în cazul unei cunoaşteri insuficiente a fenomenelor în legătură cu care omul trebuie să acţioneze. „Medicul trebuie să facă ceva pentru un bolnav care se află în primejdie, dar el nu cunoaşte boala. El observă fenomenele şi, cum nu ştie altceva mai bun, apreciază că este ftizie. Credinţa lui, chiar în propria-i judecată, este pur contingentă, un altul ar nimeri-o poate mai bine. Numesc *credinţă pragmatică* o credinţă contingentă de acest fel, dar care serveşte ca fundament folosirii reale a mijloacelor pentru anumite acţiuni"[120]. Este posibil ca Peirce, care afirmă că a studiat filosofia pornind de la Kant, să fi cunoscut această idee kantiană. Dar D. Hume este întemeietorul respectivei concepţii despre *credinţă*, preluată apoi de Kant şi Bain şi, prin aceştia, de pragmatişti. La Berkeley, la care face referire Wells, predomină înţelesul teologic al termenului de credinţă, ceea ce nu este cazul la ceilalţi gînditori amintiţi.

Că un asemenea sentiment cum este cel de credinţă (în sensul pe care i-l dă Hume termenului) poate orienta activitatea oamenilor, atunci cînd le lipseşte cunoaşterea ştiinţifică corespunzătoare sau atunci cînd apar condiţii neprevăzute, este lucru cert. Înaintea apariţiei ştiinţei, acţiunea omului a trebuit să se bazeze pe o asemenea „credinţă". Problema a fost dealtfel sesizată cu mult mai înainte ca Hume să-şi elaboreze doctrina. Descartes aminteşte că înainte să ajungă la principii sigure a hotărît ca în mod *provizoriu* să acţioneze supunîndu-se, în primul rînd, obiceiului şi părerilor cumpătate[121]. Problema le-a fost cunoscută şi anticilor, care făceau distincţie între ştiinţă şi credinţă

---

[119] *Ibidem*, pp. 24—25.
[120] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 613.
[121] R. Descartes, *Discurs*, III.

Scanned with OKEN Scanner

(părere), iar în ceea ce privește ultima, mai distingeau între părerea adevărată și cea neadevărată[122].

Dar ceea ce deosebește în această problemă pe predecesorii lui Hume de acesta și urmașii săi este faptul că primii fac distincție netă între știință și credință (convingere), pe cînd ultimii substituie credința științei.

*

Întreaga forță a acestei „credințe" legate de concluziile raționamentelor noastre în care apar implicate relații cauzale provine, consideră Hume, din contactul direct pe care-l avem inițial cu lucrurile. Fără autoritatea, fie a simțurilor, fie a memoriei, raționamentele noastre ar fi cu totul himerice[123]. De această însușire a faptului imediat de a trimite dincolo de el, prin anticipări de tip cauzal, Hume leagă supraviețuirea speciilor și conduita umană. Hume distinge aici chiar „un fel de armonie prestabilită" între cursul naturii și succesiunea ideilor în mintea noastră și, astfel, cu toate că forțele care diriguiesc natura ne sînt cu totul necunoscute, ideile noastre se desfășoară totuși în același sens cu lucrurile naturii. Obișnuința este principiul prin care se realizează acest acord[124]. Hume afirmă că aceste operații ale minții noastre prin care se inferează de la cauză la efect sînt esențiale vieții omului și, ca atare, este mai pe potrivă „înțelepciunii naturii" ca asemenea acte să nu fie încredințate deducțiilor „trudnice și nesigure" ale rațiunii, ci să fie produse automat, „prin instinct"[125].

De aici rezultă că filosoful scoțian atribuie, în mod paradoxal, obișnuinței asigurarea unei corespondențe între realitate și percepțiile noastre. E paradoxală

---

[122] Platon, *Gorgias*, 454 d — 455 a, 458 e — 459 c; *Menon*, 97 b.
[123] D. Hume, *Traité*, p. 108.
[124] Idem, *An Enquiry*, p. 469, § 44.
[125] *Ibidem*, § 45.

această legătură pentru că ea ar avea sens numai dacă s-ar recunoaşte cauzalităţii un înţeles obiectiv. Or, analizele lui Hume nu permit o asemenea soluţie — ideea de cauzalitate apărînd numai ca rezultat al unei „înclinări" subiective.

În sprijinul tezei că toate inferenţele noastre asupra existenţei se bazează pe experienţă şi obişnuinţă Hume mai aduce argumentul că şi animalele sînt dotate asemenea oamenilor, deoarece — ca şi aceştia — şi ele îşi adaptează mijloacele la scopuri. Întrucît există asemănare între acţiunile exterioare ale animalelor şi cele ale oamenilor, noi trebuie să judecăm şi acţiunile lor interne ca asemănătoare, iar cauzele acestor acţiuni interne trebuie de asemenea să se asemene[126]. Autorul *Tratatului* consideră că defectul sistemelor care au încercat să explice acţiunile spiritului uman constă în presupunerea unei „subtilităţi" şi unui „rafinament" al gîndirii care ar depăşi nu numai capacitatea animalelor, dar şi pe aceea a copiilor şi a oamenilor obişnuiţi. „O asemenea subtilitate probează în mod limpede falsitatea unui sistem, după cum simplitatea opusă îi probează adevărul"[127]. Lui Hume îi apare de aceea evident că animalele inferează şi ele pe baza experienţei trecute şi a obiceiului, deoarece şi ele *aşteaptă* de la obiectele prezente aceleaşi consecinţe pe care le-am observat noi că decurg din obiecte similare[128]. Prin urmare, şi la ele obişnuinţa are un rol fundamental, deoarece şi ele au *credinţa* că obiectele asupra cărora n-au experienţă seamănă cu cele asupra cărora au. Aceasta este, apreciază Hume, „o probă de necombătut a sistemului meu"[129]. Dată fiind această analogie animal—om, ar rezulta că „raţiunea nu este decît un

---

[126] D. Hume, *Traité*, pp. 221—222.
[127] *Ibidem*, p. 222.
[128] Idem, *An Enquiry*, p. 487, § 83.
[129] Idem, *Traité*, p. 224.

instinct minunat şi ininteligibil al sufletului nostru", care „provine din observaţia şi experienţa trecută", aşa că „obiceiul nu este altceva decît un principiu al naturii şi-şi trage întreaga sa vigoare din această origine"[130]. Prin urmare, deoarece această „inferenţă" pe care o face animalul nu poate decurge din vreun proces raţional de argumentare, rezultă că natura a trebuit să se îngrijească să acţioneze un alt principiu pentru o operaţie atît de importantă pentru viaţă cum este aceea a inferării efectelor din cauze. Numai obiceiul îndeamnă animalele să infereze, dintr-un obiect care le impresionează simţurile, ceea ce urmează de regulă, şi prin imaginaţie să conceapă, în acel mod particular pe care-l numim credinţă, la apariţia unui obiect, pe celălalt[131]. Prin urmare, ceea ce numim *raţionament* nu este decît „un fel de instinct sau putere mecanică" care acţionează „inconştient" în noi[132].

După ce a redus funcţia intelectului la rangul de simplu mecanism psihologic, Hume nu mai vede nici o deosebire între om şi animal. Analogia stabilită de Hume este slabă, pentru că se bazează pe artificiul negării specificului raţiunii. Dar şi acesta este un mod prin care secolul al XVIII-lea şi-a exprimat năzuinţa integrării omului în natură.

Trebuie să recunoaştem că, prin această analogie om—animal, Hume a respins fără echivoc maniera spiritualistă de explicare a puterilor intelectuale ale omului şi a îndemnat gîndirea umană să caute dezlegarea acestei probleme în experienţă şi în obişnuinţă, această *a doua natură* a omului. Desigur că înrudirea dintre om şi animal, afirmată de Hume, nu a putut să nu scandalizeze pe mulţi gentlemeni ai timpului său. Dar această analogie se înscrie, cu toate limitele ei, în efor-

---

130 *Ibidem.*
131 D. Hume, *An Enquiry*, pp. 487—488, § 84.
132 *Ibidem*, p. 488, § 85.

turile de a explica omul într-un sens realist și se află pe linia ce merge de la Descartes la La Mettrie, găsindu-și totodată ecourile, puternice, și în psihologia contemporană.

Pe alt plan, încercînd să dovedească natura experimentală și nu apriorică a conceptelor noastre cauzale, Hume se apropie, cum rezultă din cele de mai sus, de găsirea legăturii dintre observație și experiență, pe de o parte, și rațiune, pe de altă parte. Dar Hume este și el un erou al marii drame pe care o parcurge gîndirea secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, care întrezărește legătura, ce se va dovedi a fi dialectică, dintre elemente și noțiuni considerate opuse, dar această gîndire, minată de resorturile ei metodologice metafizice, nu reușește decît fie să le situeze antinomic, fie să le reducă pe unele la altele — cum procedează și Hume, care reduce rațiunea la nivelul unui simplu mecanism psihologic. Totuși, această manieră de a lega rațiunea de instinct, de experiența senzorială, va situa relația rațiune—experiență, rațional—senzorial pe un plan ce face posibilă justa lor relaționare. Aceasta pentru că problema este astfel formulată, încît poate fi abordată și prin metodele științei.

7. De ce nu poate Hume și întregul empirism să găsească „termenul mediu" dintre cauză și efect?

Ajunși la acest punct cu analizele noastre, este necesar, pentru o mai deplină punere în lumină a concepției lui Hume despre cauzalitate, să precizăm care sînt cauzele insuccesului încercării lui Hume de a fundamenta cunoașterea în experiență. Ca primă cauză am menționa una de ordin metodologic: Hume abordează această problemă într-un fel specific timpului său,

Scanned with OKEN Scanner

instinct minunat şi ininteligibil al sufletului nostru", care „provine din observaţia şi experienţa trecută", aşa că „obiceiul nu este altceva decît un principiu al naturii şi-şi trage întreaga sa vigoare din această origine"[130]. Prin urmare, deoarece această „inferenţă" pe care o face animalul nu poate decurge din vreun proces raţional de argumentare, rezultă că natura a trebuit să se îngrijească să acţioneze un alt principiu pentru o operaţie atît de importantă pentru viaţă cum este aceea a inferării efectelor din cauze. Numai obiceiul îndeamnă animalele să infereze, dintr-un obiect care le impresionează simţurile, ceea ce urmează de regulă, şi prin imaginaţie să conceapă, în acel mod particular pe care-l numim credinţă, la apariţia unui obiect, pe celălalt[131]. Prin urmare, ceea ce numim *raţionament* nu este decît „un fel de instinct sau putere mecanică" care acţionează „inconştient" în noi[132].

După ce a redus funcţia intelectului la rangul de simplu mecanism psihologic, Hume nu mai vede nici o deosebire între om şi animal. Analogia stabilită de Hume este slabă, pentru că se bazează pe artificiul negării specificului raţiunii. Dar şi acesta este un mod prin care secolul al XVIII-lea şi-a exprimat năzuinţa integrării omului în natură.

Trebuie să recunoaştem că, prin această analogie om—animal, Hume a respins fără echivoc maniera spiritualistă de explicare a puterilor intelectuale ale omului şi a îndemnat gîndirea umană să caute dezlegarea acestei probleme în experienţă şi în obişnuinţă, această *a doua natură* a omului. Desigur că înrudirea dintre om şi animal, afirmată de Hume, nu a putut să nu scandalizeze pe mulţi gentlemeni ai timpului său. Dar această analogie se înscrie, cu toate limitele ei, în efor-

---

130 *Ibidem.*
131 D. Hume, *An Enquiry*, pp. 487—488, § 84.
132 *Ibidem*, p. 488, § 85.

turile de a explica omul într-un sens realist și se află pe linia ce merge de la Descartes la La Mettrie, găsindu-și totodată ecourile, puternice, și în psihologia contemporană.

Pe alt plan, încercînd să dovedească natura experimentală și nu apriorică a conceptelor noastre cauzale, Hume se apropie, cum rezultă din cele de mai sus, de găsirea legăturii dintre observație și experiență, pe de o parte, și rațiune, pe de altă parte. Dar Hume este și el un erou al marii drame pe care o parcurge gîndirea secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, care întrezărește legătura, ce se va dovedi a fi dialectică, dintre elemente și noțiuni considerate opuse, dar această gîndire, minată de resorturile ei metodologice metafizice, nu reușește decît fie să le situeze antinomic, fie să le reducă pe unele la altele — cum procedează și Hume, care reduce rațiunea la nivelul unui simplu mecanism psihologic. Totuși, această manieră de a lega rațiunea de instinct, de experiența senzorială, va situa relația rațiune—experiență, rațional—senzorial pe un plan ce face posibilă justa lor relaționare. Aceasta pentru că problema este astfel formulată, încît poate fi abordată și prin metodele științei.

7. De ce nu poate Hume și întregul empirism să găsească „termenul mediu" dintre cauză și efect?

Ajunși la acest punct cu analizele noastre, este necesar, pentru o mai deplină punere în lumină a concepției lui Hume despre cauzalitate, să precizăm care sînt cauzele insuccesului încercării lui Hume de a fundamenta cunoașterea în experiență. Ca primă cauză am menționa una de ordin metodologic: Hume abordează această problemă într-un fel specific timpului său,

Scanned with OKEN Scanner

adică metafizic. Pentru el, *raţiunea* nu poate proceda decît *aprioric*. Va fi deci situată de la bun început în opoziţie — antinomică — cu *experienţa*. La aceasta se adaugă o a doua cauză, cu implicaţii şi mai profunde: *experienţa* este înţeleasă numai ca experienţă *senzorială* — are deci valoare numai subiectivă. Acest fel de empirism, pe care l-a iniţiat Locke şi l-a dus la desăvîrşire Hume, pierde din vedere un lucru important, şi anume complexitatea procesului de cunoaştere, proces care numai aşa fiind se poate corela — pentru a-l oglindi — cu extrem de complexul proces al realului. Numai în unitatea laturilor şi instrumentelor sale diverse poate cunoaşterea să-şi realizeze ţinta. Ea trebuie totodată să se afle în strînsă şi necontenită corelaţie cu practica. Empirismul metafizic şi subiectivist nu ţine seama tocmai de aceste condiţii. El vrea să explice cunoştinţele noastre, care au fost obţinute la capătul unui proces complicat şi dificil, cu mijloacele sale simple, limitate, care, în consecinţă, nu pot referi decît asupra unor aspecte de asemenea limitate. Empirismul nominalist al lui Locke şi Hume este mai sărac din acest punct de vedere decît empirismul lui Francis Bacon, care, după cum s-a văzut (cap. I), se sprijinea pe experienţa reală şi viza descoperirea generalului, a legii. Pe o anume latură a sa, acest empirism reprezintă un pas înapoi şi faţă de nominalismul medieval, care a avut reprezentanţi britanici de frunte, cum ar fi Roger Bacon, Duns Scot, William Occam, care se distingeau prin afirmarea fundamentului material al lumii. Unii dintre ei, ca Duns Scot, considerau chiar că lucrurile cuprind în ele „esenţa" şi că „universalul are un fundament în esenţa lucrurilor", cum remarcă Ath. Joja[133].

---

[133] Ath. Joja, *Studii de logică*, Editura Academiei, 1960, pp. 288, 293.

Dar lipsa principală a empirismului de care e vorba în lucrarea de faţă este înţelesul pur subiectiv încorporat noţiunii sale de experienţă, înţeles care s-a răsfrînt asupra întregii concepţii, fixîndu-i limitele. Potrivit teoriei empiriste, *impresiile* senzoriale sînt singurele care sînt luate în consideraţie cînd este vorba de experienţă[134]. Ca atare, o asemenea experienţă, fiind lipsită de obiectivitate, nu poate deschide calea spre cunoaşterea esenţei şi deci spre depăşirea clipei prezente. Hume înţelege prin experienţă — cum s-a precizat — doar perceperea. Desigur, experienţa este şi percepere, observaţie, dar nu se reduce la ea; ea este în principal corelaţie obiect—subiect, corelaţie obiectivă, de acţiune reală, iar nu simplă contemplaţie subiectivă. Analizei empiriste îi scapă însă tocmai această obiectivitate pentru simplul motiv că acţiunea este nu numai fluidă, dar ea implică şi o latură abstractă care nu mai poate fi regăsită ca atare în percepţie.

Aşa cum am mai semnalat, rămînerea numai la experienţa simţurilor are drept consecinţă faptul că experienţa, astfel fabricată, nu mai poate constitui fundamentul obiectiv al trecerii de la individual la general, de la fenomen la esenţă, de la contingent la necesar, de la cunoscut la necunoscut şi, în ceea ce priveşte cauza şi efectul, nu se mai poate descoperi legătura obiectivă şi necesară a lor. Acest lucru este exprimat de către Hume cît se poate de limpede: „Pîinea pe care am mîncat-o anterior m-a hrănit; deci, un corp cu asemenea calităţi sensibile a fost, în acel timp, înzestrat cu asemenea puteri ascunse; dar urmează de aici că o altă pîine trebuie de asemenea să mă hrănească şi altădată şi că asemenea calităţi sensibile trebuie să fie întotdeauna însoţite de asemenea puteri ascunse? Concluzia pare în mod necesar neînţeleaptă. Trebuie să fie admis, cel puţin, că

---

[134] Acest lucru este observat şi de Mario Bunge în *Causality*, p. 45.

aici este o concluzie trasă de către minte; că există un anumit pas făcut, o operație a gîndirii și o inferență care trebuie să fie explicate. Aceste două propoziții sînt departe să însemne același lucru: *Am găsit că un astfel de obiect a fost totdeauna însoțit de un asemenea efect* și *eu prevăd că alte obiecte care sînt, în aparență, similare vor fi însoțite de efecte similare*"[135].

Hume constată că, deoarece legătura dintre aceste propoziții nu este intuitivă, este nevoie de un *termen mediu*, care să mijlocească o asemenea concluzie: „Unde este termenul mediu, ideile interpuse care leagă propoziții atît de îndepărtate una de alta?"[136]. „Lipsa" acestui *termen mediu*, care să lege propoziții ca cele subliniate mai sus — ceea ce înseamnă, după Hume, că nu există o „legătură cunoscută" între „calitățile perceptibile" ale lucrurilor și „puterile lor secrete" —, este considerată de gînditorul scoțian ca fiind un „argument negativ" pe deplin convingător asupra justeței teoriei sale sceptice[137].

Dar este oare adevărat că nu există un asemenea termen mediu? Sau că el nu poate fi cunoscut? Empirismul, normal, nu poate găsi acest termen mediu. Pentru a-l găsi trebuie depășit empirismul îngust. Dar nu oricum, ci dialectic. Materialismul dialectic a descoperit acest termen mediu în experiența obiectivă, în practică, singura care poate mijloci trecerea de la singular la general, de la fenomenal și senzorial la esențial și rațional și, în cazul nostru, de la cauză la efect (și invers). Engels arată că: „Observația empirică nu poate demonstra niciodată singură în mod satisfăcător necesitatea. *Post hoc* și nu *propter hoc* . . . Dar dovada necesității stă în activitatea umană, în experiment, în muncă:

---

[135] D. Hume, *An Enquiry*, p. 461, § 29.
[136] *Ibidem*, p. 462, § 32.
[137] *Ibidem*, p. 461, § 30.

Scanned with OKEN Scanner

dacă eu pot *realiza* un *post hoc*, acesta devine identic cu *propter hoc*"[138].

Prin urmare, a admite criteriul *practicii* în domeniul cunoașterii înseamnă a depăși empirismul steril și subiectivismul, înseamnă a găsi acel „termen mediu" pe care-l reclama David Hume. Aceasta pentru că practica este îmbinarea sintetică a realului nemijlocit cu generalitatea implicată și a obiectivității cu subiectivitatea. Munca înseamnă transformarea obiectelor individuale în conformitate cu scopurile umane, dar totodată și cu însușirile lor generale. „*Practica este superioară cunoașterii (teoretice)*, deoarece ea are nu numai valoare de generalitate, ci și de realitate nemijlocită"[139]. Hume și-a dat seama că simțurile și rațiunea, separate, nu pot da *cunoașterea* relației cauzale — de fapt, a nici unei relații, cum just a remarcat Kant —, deoarece lipsește *termenul mediu* care să mijlocească această cunoaștere. Numai filosofia care acceptă *rolul practicii* în cunoaștere poate rezolva adecvat această dificilă problemă. Astăzi această teză găsește audiență tot mai largă. Savantul și filosoful dialectician Mario Bunge consideră și el — de acord cu filosofia marxistă — că „practica (making) este o *probă* a cunoașterii; nu singura probă și nu are ultimul cuvînt — dar este, neîndoios, cea mai bună probă"[140].

Hume, negăsind acest termen mediu în experiență, este nevoit să constate că a raporta ideea de cauzalitate la experiență înseamnă învîrtire în cerc vicios. „Noi am spus că toate argumentele referitoare la existență sînt bazate pe relația dintre cauză și efect; că cunoașterea de către noi a acestei relații este derivată în întregime din experiență; și că toate concluziile noastre experimen-

---

[138] F. Engels, *Dialectica naturii*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, p. 527.
[139] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, București, 1956, p. 178.
[140] Mario Bunge, *Op. cit.*, p. 311.

tale urmează după presupunerea că viitorul va fi conform trecutului. De aceea, a te strădui să probezi ultima supoziţie prin argumente probabile sau argumente privitoare la existenţă înseamnă în mod evident să te învîrteşti în cerc şi să iei ca admis ceea ce este chiar miezul întrebării"[141]. Acest text ne arată că Hume a sesizat că noţiunea sa de „experienţă" este fragilă, şi prin caracterul ei fenomenalist nu poate întemeia o cunoaştere despre realitate.

Datorită conţinutului subiectiv al noţiunii empiriste de experienţă, Hume nu poate găsi alt temei raportului de cauzalitate decît *obiceiul* sau *deprinderea,* care este „principiul ultim pe care îl putem stabili din toate concluziile noastre trase din experienţă"[142].

Spre întărirea acestei ipoteze, Hume aduce argumentul că obiceiul „pare singurul care explică de ce noi tragem dintr-o mie de exemple o concluzie pe care n-am fost în stare s-o tragem dintr-un singur exemplu care nu este în nici un fel diferit de ele. Raţiunea este incapabilă de o asemenea deviere"[143]. Filosofului scoţian i se pare limpede că, deoarece inducţia nu se mulţumeşte cu o singură experienţă pentru a trage concluzii generale, şi cum nici *a priori* nu pot fi trase asemenea concluzii în ceea ce priveşte faptele şi existenţa, atunci problema trebuie să fie de domeniul psihologiei. „Toate inferenţele din experienţă — spune el — sînt, de aceea, efecte ale obiceiului, nu ale raţiunii. Obiceiul, deci, este marea călăuză a vieţii umane. Acesta este singurul principiu care face experienţa noastră folositoare pentru noi şi ne face să aşteptăm de la viitor un curs al evenimentelor similar celor ce au apărut în trecut. Fără influenţa obiceiului am fi cu totul ignoranţi despre orice fapt dincolo de ceea ce este dat

---

[141] D. Hume, *An Enquiry,* p. 462, § 30.
[142] *Ibidem,* p. 464, § 36.
[143] *Ibidem.*

imediat memoriei şi simţurilor. Noi n-am şti cum să adaptăm mijloacele la scopurile noastre sau cum să folosim puterile noastre naturale în producerea oricărui efect. Acesta ar fi sfîrşitul subit al oricărei acţiuni, ca şi al părţii principale a teoriei"[144]. Dar Hume pare să nu observe că obiceiul poate îndeplini acest rol numai în măsura în care este un reflex al necesităţii obiective şi nu un substitut al ei.

Lui Hume îi scapă faptul de importanţă capitală că în cercetarea ştiinţifică noi nu tragem o concluzie *generală* numai pentru că cele o mie de exemple supuse experimentării sînt asemănătoare, ci pentru că ele au aceeaşi *esenţă*. Asemănarea lor este o consecinţă, nu o cauză. Dacă s-ar rămîne la simpla asemănare, aceasta n-ar fi încă cunoaştere veritabilă. La un asemenea nivel ne aflăm şi într-un stadiu preştiinţific de reflectare a realităţii. Cunoaşterea comună are această caracteristică de a rămîne, ca şi empirismul, la *manifestarea* esenei — fără a transcende spre esenţă. Nu *numărul* experienţelor ca atare e hotărîtor. Un om de ştiinţă deprins cu depistarea esenţei în fenomenele cercetate poate descoperi esenţa unui fenomen sau proces cercetînd un număr mic de cazuri şi chiar un singur caz. Noi multiplicăm experienţele pentru a înlătura eroarea posibilă, pentru a verifica.

În critica pe care o face inductivismului metafizic, Engels arată că Sadi Carnot, întemeietorul termodinamicii, a studiat nu 100 000 de maşini cu aburi, ci *una singură*[145]. El a construit o maşină ideală, care i-a permis să studieze fenomenul în starea lui pură, nedeformat de influenţe străine.

O astfel de *economie* este posibilă în cazul în care experienţele au la bază metode ştiinţifice riguroase şi o

---

[144] D. Hume, *An Enquiry*, p. 464, § 36.
[145] F. Engels, *Dialectica naturii*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, pp. 526—527.

orientare teoretică direcţionată spre cunoaşterea esenţei. În schimb, empirismul se lasă împotmolit în fapte. Sau, şi mai rău, în trăiri senzoriale. Aceasta şi explică de ce Hume consideră obişnuinţa ca sursă a întregii cunoaşteri şi călăuză a activităţii. Acelaşi empirism îl împiedică pe Hume să vadă că însăşi această obişnuinţă sau deprindere — care este reală — nu este cauză, ci efect: ea se altoieşte pe faptul că repetabilul din experienţă exprimă o anumită esenţă.

De pe poziţiile sale empiriste de gîndire, Hume nu putea să conchidă decît că relaţia cauzală ne apare numai ca simplă *succesiune*. Se întrevede limpede atomismul nominalist, cînd el afirmă că „în întreaga natură nu apare nici un exemplu de conexiune care să ne fie inteligibil. Toate evenimentele par în întregime incoerente şi separate. Un eveniment urmează altuia; dar niciodată noi nu observăm vreo legătură între ele. Ele par *asociate* (*conjoined*), dar niciodată *legate* (*connected*)". Singură *imaginaţia* bazată pe *obişnuinţă* introduce ideea de *conexiune necesară*, pornind de la experienţă. „Prima dată cînd un om a văzut transmiterea mişcării prin impuls, cum este în ciocnirea a două bile de biliard, el nu a putut să se pronunţe că un eveniment era *legat* (*connected*) de celălalt, ci numai că era *asociat* (*conjoined*) cu el. Dar după ce a observat cîteva exemple de acest fel, el declară apoi că ele sînt *legate* (*connected*)"[146].

În conformitate cu cele de mai sus, Hume conchide că este mai potrivit ca raportul cauzal să fie definit ca *„fiind un obiect urmat de celălalt* sau *în care obiectele similare primului sînt urmate de obiecte similare celui de-al doilea*. Sau, în alte cuvinte, *unde dacă primul obiect nu a existat, secundul nu va exista niciodată*"[147]. Prin urmare, singura notă distinctivă a cauzalităţii ră-

---

[146] D. Hume, *An Enquiry*, p. 476, §§ 58—59.
[147] *Ibidem*, p. 477, § 60.

mîne *succesiunea*. Peste această aparență nu se poate trece în cadrele filosofiei lui Hume și în general ale oricărei filosofii empiriste.

8. A negat Hume existența cauzalității obiective?

Este destul de larg răspîndită opinia că Hume a negat cauzalitatea obiectivă. Aria acestei opinii se întinde în timp de la jumătatea secolului al XVIII-lea pînă în prezent, iar astăzi are susținători atît printre gînditorii nemarxiști cît și printre cei marxiști. Ne limităm la cîteva exemple. Contemporanul lui Hume, John Stewart, profesor de filosofie la Universitatea din Edinburgh, a afirmat, în urma unei lecturi — desigur pripite — a *Tratatului* și *Eseurilor filosofice*, că David Hume ar susține, în acestea, inexistența unor relații cauzale obiective[148]. Această părere a lui Stewart s-a menținut, într-un fel sau altul, pînă în zilele noastre. Filosoful catolic Bochenski afirma, relativ recent, că pentru Hume „legile universale nu sînt nimic altceva decît un produs al asocierii datorate obișnuinței și nu au, prin urmare, nici o valoare obiectivă. Însăși existența unei lumi reale este bazată pe credință. Doar fideismul său îl apără pe Hume de îndoiala totală"[149]. Asupra acestor afirmații ale lui Bochenski sînt necesare cîteva precizări. După cum am văzut mai sus, Hume afirmă într-adevăr că ideile noastre despre legi (aici intrînd și cauzalitatea) și în general noțiunile „de relație" sînt simple asociații ale minții noastre, dar nicăieri Hume nu afirmă că nu

---

[148] Cf. *The Letters of David Hume*, Edited by J. Y. T. Greig, în 2 vol., Oxford, 1932, vol. I, notă, p. 187.

[149] I. M. Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, Payot, Paris, 1951, p. 15.

există legi sau cauzalitate obiectivă. El spune doar că n-avem mijloace să facem o asemenea precizare. Tocmai de aceea Hume este un filosof sceptic și agnostic. Mai precis, ca agnostic consecvent, Hume nu este subiectivist în ontologie, ci în gnoseologie. Cît privește „fideismul" lui Hume, acesta, cum vom vedea mai departe, este o pură născocire a unor exegeți de-ai săi, fapt care probabil se datorește legăturii ce se face îndeobște între Berkeley și Hume, problemă asupra căreia vom zăbovi mai departe, arătînd lipsa ei de temei. Și cercetătorii M. P. Baskin și M. S. Bahitov, într-un studiu intitulat *Despre unele particularități ale idealismului subiectiv contemporan*, își exprimă opinia că „Berkeley și Hume au negat cauzalitatea obiectivă, inerentă lucrurilor"[150]. Și într-o lucrare mai recentă[151] se afirmă: „Cauzalitatea nu este, după el, un fapt obiectiv, ci are un temei pur psihologic". Este evident că aici s-a confundat cauzalitatea cu *ideea* de cauzalitate. Aceste afirmații sînt probabil rodul unor asociații facile — cum ar spune Hume — ce se fac între numele celor doi filosofi — Berkeley și Hume — care, avînd ceva comun în unele privințe, cum ar fi de exemplu în problema formării „ideilor" și a „abstracției", li se atribuie o identitate de vederi în toate celelate privințe.

În spirijinul tezei că Hume nu neagă *existența* relației cauzale obiective, ci numai posibilitatea *cunoașterii* ei, ne stă mărturie opera lui Hume. Încă în prima sa lucrare, *Tratat despre natura umană*, prevăzînd că ar fi posibil ca unii cititori ai săi să nu distingă între aceste două poziții atît de deosebite, el respinge — *avant*

---

[150] *Idealismul subiectiv contemporan. Studii critice*, sub redacția lui M. P. Baskin și M. S. Bahitov, Editura Științifică, București, 1958, p. 22.

[151] *Mic dicționar filosofic*, ediția a II-a Editura Politică, București, 1973, p. 260; și I. S. Narski afirmă că Hume a negat caracterul obiectiv al cauzalității (vezi *Neopozitivismul. Studii critice*, București, Editura Științifică, 1962, p. 123).

la lettre, ca să zicem aşa — eventuala acuzaţie că ar nega existenţa cauzelor obiective. Hume îşi imaginează că obiecţia în cauză va fi exprimată astfel: „Cum! eficienţa cauzelor ar rezida în determinaţia spiritului! Ca şi cum cauzele n-ar opera cu totul independent de spirit, şi n-ar trebui să continue să opereze chiar atunci cînd nu ar exista nici un Spirit care să le contemple sau care să raţioneze asupra lor!". Hume afirmă în răspunsul dat acestei obiecţii imaginare — atunci — că aici se confundă idei distincte: „Eu sînt, firește, gata să admit că pot exista, atît în obiectele materiale cît şi în cele imateriale, unele calităţi de care noi sîntem cu totul ignoranţi; şi dacă ne place să numim aceste calităţi *putere* sau *eficienţă*, prin aceasta lumea nu se va schimba"[152]. În continuare, această idee că el nu neagă existenţa relaţiilor cauzale, ci doar cunoaşterea relaţiei necesare dintre cauză şi efect, se conturează şi mai bine: „Cît despre această aserţiune că operaţiile naturii sînt independente de gîndirea şi de judecata noastră, sînt de acord; şi de fapt eu am atras atenţia că obiectele au unele faţă de altele relaţii de contiguitate şi de succesiune, că se pot vedea obiecte asemănătoare prezentînd în mai multe cazuri relaţii asemănătoare şi că, în orice caz, sînt independente de operaţiile intelectului şi anterioare lor. Dar dacă mergem mai departe şi atribuim acestor obiecte o putere sau o conexiune necesară, aceasta n-o vom observa niciodată în ele: ideea pe care o avem asupra lor trebuie s-o tragem în mod obligatoriu din ceea ce resimţim interior contemplîndu-le". Aceasta pentru că experienţa „nu ne spune niciodată nimic asupra structurii interne sau principiului operant al obiectelor . . ."[153]. Şi în *Cercetare*, gînditorul scoţian subliniază această idee că el nu neagă cauzalitatea, ci doar subliniază că facultăţile noastre nu sînt în stare

---

[152] D. Hume, *Traité*, p. 211.
[153] *Ibidem*, p. 212.

s-o reflecte, pentru că ele nu pot pătrunde în interiorul puterilor naturii şi nu pot, de aceea, să perceapă relaţiile necesare dintre lucruri[154].

Considerăm că am redat suficient de limpede gîndul lui Hume asupra acestei probleme — gînd exprimat chiar în operele lui — pentru a mai fi nevoie să insistăm. Dar deoarece este încă răspîndită opinia că Hume a negat existenţa cauzalităţii, ne luăm permisiunea să mai zăbovim asupra ei.

Apendicele la cap. XVIII al lucrării lui Norman Kemp Smith asupra filosofiei lui Hume, bazat pe conţinutul unei scrisori adresate de David Hume criticului său John Stewart, este intitulat astfel: „*Negarea* explicită de către Hume că el s-ar fi gîndit vreodată să afirme că evenimentele sînt necauzate"[155]. Noi am menţionat că gînditorul scoţian răspunde anticipat, în *Tratatul* său, unei eventuale înţelegeri greşite a concepţiei sale despre cauzalitate. Avertismentul acesta al lui Hume, s-a văzut, n-a fost luat în consideraţie. Şi, începînd cu Stewart, înţelegerea greşită, prin misterioase acumulări de judecăţi, formulate după ureche şi nu potrivit textelor originare, a căpătat asemenea proporţie, încît astăzi a devenit predominantă faţă de adevăr.

Din respect faţă de acest adevăr, găsim necesar să redăm esenţialul din răspunsul dat de Hume în scrisoarea sa din *februarie 1754*, adresată lui John Stewart. După introducerea de rigoare, în care totuşi menţionează că nu are nici o reţinere să-şi mărturisească greşelile, Hume spune: „Daţi-mi însă voie să vă spun că niciodată n-am făcut o afirmaţie atît de absurdă ca aceea că *ceva ar putea apare fără cauză:* eu am susţinut numai că certitudinea noastră asupra falsităţii acestei a-

---

[154] D. Hume, *An Enquiry*, p. 482, § 71.

[155] N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, p. 411 (titlul englezesc dat de Smith completării sale la cap. XVIII este următorul: „Hume's explicit denial that he had ever thought of asserting that events are uncaused").

firmaţii nu provine nici din intuiţie nici din demonstraţie, ci din altă sursă. *Că Cesar a existat, că există o astfel de insulă ca Sicilia*, pentru aceste aserţiuni, zic, n-avem nici o probă demonstrativă sau intuitivă. Vreţi să deduceţi că eu neg adevărul sau măcar certitudinea lor? Există multe şi diferite feluri de certitudini; şi unele din ele, oricît de satisfăcătoare pentru intelect, totuşi poate nu sînt atît de exacte, ca şi cele demonstrative. Cînd un om cu judecată înţelege greşit gîndul meu, eu însumi sînt supărat, dar numai pe mine însumi: pentru că mi-am exprimat gîndul atît de rău încît am dat prilej greşelii"[156]. Credem că cele mai sus-relatate sînt în măsură să ducă la reconsiderarea aprecierilor care au făcut din Hume un idealist subiectivist în sensul deplin al cuvîntului.

9. Critica ideii de substanţă corporală

Şi în privinţa noţiunii de *substanţă*, Hume porneşte de la aceleaşi principii epistemologice ca şi în problema cauzalităţii, principii pe care le-am întîlnit — cînd a fost vorba de substanţă — şi la Locke şi Berkeley. El se va deosebi însă radical de înaintaşii săi printr-o mare consecvenţă logică în tratarea problemelor şi printr-o remarcabilă libertate de gîndire. Soluţia preconizată de Hume în problema substanţei este rezultatul unui proces critic asemănător cu cel referitor la relaţia cauzală. În această soluţie identificăm două elemente: unul ce ţine de empirism în general şi constă în afirmaţia că substanţa este incognoscibilă şi, ca atare, este negată valoarea cognitivă a noţiunii de substanţă materială; al doilea este caracteristic filosofiei lui Hume: el res-

[156] *The Letters of David Hume*, vol. I, p. 187 (Scrisoarea nr. 91).

pinge, ca nefondat, și conceptul de substanță spirituală. Prin acest element, Hume se dovedește adversar al filosofiei lui Berkeley. Menționăm că este destul de răspîndită opinia că Hume ar împărtăși concepția lui Berkeley de negare a lumii materiale. Cum remarcă și cercetătorii englezi N. K. Smith și B. Willey[157], influența lui Berkeley asupra lui Hume este numai aparentă. Eroarea cuprinsă în afirmația că există o asemenea influență se datorește faptului că se confundă teza lui Hume a incognoscibilității lumii materiale cu teza lui Berkeley a inexistenței lumii materiale. Este evident că eroarea nu o putem socoti ca neînsemnată, fapt ce ne determină să acordăm o atenție sporită deosebirii dintre Hume și Berkeley în problema substanței. Pe linia filiației de idei, Hume se apropie în unele privințe de Locke.

*

Hume afirmă, ca și Locke, că noțiunea de substanță este incertă, deoarece noi nu-i putem găsi un corespondent empiric. Celor care disting substanța de accident filosoful scoțian le adresează întrebarea — specific empiristă — dacă ideea de substanță derivă din impresii senzoriale sau din cele de reflecție, iar dacă este transmisă prin simțuri, el mai întreabă prin care anume și în ce fel. Dacă este percepută prin ochi — spune el —, ea ar trebui să fie o culoare; prin urechi, un sunet etc.[158]. Cum nu acesta este cazul, ideea de substanță trebuie să provină dintr-o impresie de reflecție. Dar deoarece impresiile de reflecție „se reduc la pasiunile și emoțiile noastre", care nu reprezintă o substanță, urmează că noi nu avem în fond o idee de substanță care să fie distinctă de „o colecție de calități particulare". Rezolvarea este lockeeană: „Ideea unei sub-

[157] N. K. Smith, *Op. cit.*, p. 85; B. Willey, *Op. cit.*, p. 112.
[158] D. Hume, *Traité*, p. 28.

stanțe ... nu este decît o colecție de idei simple, unite de imaginație și căreia îi este atribuit un nume particular"[159]. În continuare, Hume menționează: „calitățile particulare", care formează o *substanță*, „sînt raportate de obicei la *ceva necunoscut*" față de care sînt presupuse ca inerente, sau, admițînd că această „ficțiune" nu are loc, sînt presupuse ca fiind indisolubil legate prin „relații de contiguitate și de cauzalitate"[160]. Întrucît acel „ceva", care ar fi substanța, nu ne este semnalat de nici o impresie senzorială, Hume conchide că ideea noastră de substanță nu desemnează nimic real; altfel spus, ea este — ca și ideea de relație cauzală — produsul imaginației prin acțiunea principiilor de asociere a ideilor.

Și la Hume se evidențiază contradicția — inerentă empirismului — între ideea de substanță, care desemnează generalul din lucruri, și impresiile senzoriale, care sînt totdeauna particulare: „Noi n-avem o idee perfectă despre nimic altceva decît despre percepție. Noi n-avem deci nici o idee despre substanță"[161]. Ca atare, noțiunea pe care totuși o avem despre substanță, ca și cea despre relația cauzală, nu poate fi decît produsul fanteziei. Astfel, după Hume, noțiunea noastră de substanță este o *ficțiune* a ceva necunoscut, indivizibil și identic sub toate schimbările. Reținem mai întîi afirmația că „ideile noastre despre corpuri nu sînt altceva decît colecțiile, formate de spirit, ale ideilor diferitelor calități sensibile distincte, din care se compun obiectele și pe care le vedem prezentînd o uniune constantă între ele"[162]. Reținem în al doilea rînd că ideile noastre asupra relațiilor dintre diferitele calități ale obiectelor nu-și au corespondentul în obiecte pentru că la nivelul obiectelor

---

159 *Ibidem.*
160 *Ibidem*, p. 29.
161 *Ibidem*, p. 285.
162 *Ibidem*, pp. 268—270.

noi n-avem nici o impresie de relaţie[163]. Hume reia opinia lui Locke şi Berkeley că ideea acestui „ceva" presupus, care ar uni obiectiv calităţile lucrurilor, este o pură *ficţiune* creată de imaginaţie, ficţiune căreia i se dă numele de *substanţă*. Cum consideră Hume că ajunge mintea noastră să elaboreze o asemenea ficţiune? O circumstanţă favorizată este faptul că atît de diferitele calităţi sensibile care intră în compoziţia unui obiect „sînt concepute ca formînd *un singur lucru* şi aceasta în virtutea strînsei lor legături care face ca ele să afecteze mintea în acelaşi fel, ca şi cum ar fi total lipsite de compoziţie"[164]. Acelaşi lucru îl face imaginaţia şi în cazul succesiunii unor stări ale obiectelor aflate în schimbare. Ideile diferitelor stări calitative ce se succed sînt unite între ele printr-o foarte strînsă relaţie, iar spiritul, transportat pe nesimţite de la o stare la alta, nu-şi mai dă seama de schimbare şi atribuie identitate unei succesiuni de calităţi deosebite[165]. În problema *cunoaşterii* pe calea senzaţiei, a *existenţei* obiectelor, apar, după Hume, două chestiuni: *prima:* ce anume ne determină să atribuim lucrurilor o existenţă *continuă* chiar şi atunci cînd ele nu sînt prezente simţurilor? Şi, *a doua*, de ce le atribuin o existenţă distinctă faţă de spirit (respectiv faţă de percepţie)? Hume consideră, normal, că aceste două chestiuni sînt strîns legate, „deoarece dacă obiectele simţurilor noastre continuă să existe chiar atunci cînd nu sînt percepute, existenţa lor este, bineînţeles, independentă şi distinctă de percepţie; şi *viceversa*, dacă existenţa lor este independentă şi distinctă de percepţie, ele trebuie în mod necesar să continue să existe chiar şi cînd nu sînt percepute"[166].

---

[163] Ne amintim menţiunea lui Hume că mintea noastră nu poate oglindi relaţiile (*Traité*, p. 135).
[164] *Ibidem*, p. 270.
[165] *Ibidem*, p. 269.
[166] *Ibidem*, pp. 234—235.

În continuare, Hume se întreabă dacă opinia existenței *continue* sau *distincte* se formează prin simțuri, rațiune sau imaginație. Întrebarea este pusă cu tîlc, știut fiind că pentru Hume numai ideile ce reprezintă impresii senzoriale sînt certe.

Datorită intermitenței funcționării lor, simțurile nu pot da naștere noțiunii de existență *continuă* a obiectelor lor[167]. Dacă simțurile ar avea în acest caz vreo influență, atunci ele ar trebui să producă opinia unei existențe distincte, nu a unei existențe continue. În acest caz, ele ar trebui să prezinte impresiile lor fie ca imagini și reprezentări, fie ca înseși aceste existențe distincte și externe. „Că simțurile noastre nu înfățișează impresiile lor ca imagini a ceva *distinct* sau *independent*, nici a ceva exterior, aceasta este evident, avînd în vedere că ele nu ne dau decît o singură percepție și niciodată nu ne fac, nicicum, să întrezărim ce ar fi ceea ce o depășește. O percepție unică n-ar produce niciodată ideea unei duble existențe decît prin vreo inferență, fie a rațiunii, fie a imaginației"[168]. Deoarece — spune Hume — spiritul privește dincolo de ceea ce-i apare imediat, concluziile sale nu pot fi puse în contul simțurilor, „și, desigur, el privește dincolo cînd, dintr-o singură percepție, el deduce o dublă existență și presupune între una și cealaltă relații de asemănare și de cauzalitate"[169].

În consecință, Hume consideră că impresiile, fie ele interne sau externe, pasiunile, afecțiunile, senzațiile etc., sînt originar pe același plan, toate apar ca impresii sau senzații. „Este deci absurd să se imagineze că simțurile ar putea vreodată să distingă între noi înșine și obiectele exterioare nouă"[170]. Ca atare, simțurile nu pot

---

167 *Ibidem*, p. 235.
168 *Ibidem*, pp. 235—236.
169 *Ibidem*, p. 236.
170 *Ibidem*, pp. 236, 237, 240.

Scanned with OKEN Scanner

fi sursa noţiunii de existenţă *continuă* pentru că ele nu pot opera „peste limitele în care ele operează în mod efectiv" şi de asemenea ele nu pot produce nici opinia existenţei *distincte;* pentru a o produce, ele ar trebui să fie capabile fie să confrunte obiectul cu noi înşine dacă acest obiect ar fi înseşi impresiile noastre, ceea ce este imposibil, pentru că aceste impresii nu pot fi independente de noi, fie, dacă aceste impresii sînt considerate ca reprezentări, ele ar trebui să ne prezinte „simultan un obiect şi o imagine", ceea ce de asemenea nu este cazul. „Putem deci să conchidem cu certitudine că opinia despre o existenţă continuă şi distinctă nu provine niciodată din simţuri"[171]. Simţurile deci nu pot decide asupra existenţei obiectelor.

*

Dacă simţurile nu ne pot da noţiunea de existenţă independentă a obiectelor, se pune problema care poate să fie sursa acesteia? Răspunsul lui Hume va fi, ca şi în problema cauzalităţii, că ea trebuie să provină dintr-un subtil joc psihologic, în care sînt angrenate principiile de asociaţie a ideilor şi în care imaginaţia are un rol de prim ordin[172].

În acest caz, la ideea de *existenţă* reală se poate ajunge, crede Hume, numai prin intermediul noţiunii de *identitate*. Iar la noţiunea de identitate se ajunge printr-o substituire de idei, care se asociază prin *imaginaţie*. Cea mai eficientă dintre relaţiile de asociaţie este, în această privinţă, relaţia de *asemănare*, „deoarece ea cauzează nu numai o asociaţie de idei, ci şi o asociaţie de dispoziţii, şi ne face să concepem una dintre idei printr-o acţiune sau operaţie a spiritului asemănătoare celei prin care noi concepem pe cealaltă". În cursul analizei aces-

---

[171] *Ibidem*, p. 239.

[172] D. Hume, *Traité*, pp. 240—241, 260—261; *An Enquiry*, p. 504, § 118.

tei *iluzii*, Hume afirmă că există o regulă generală, potrivit căreia „toate ideile care pun spiritul în aceeași dispoziție sau în dispoziții asemănătoare sînt foarte susceptibile de a fi confundate. Spiritul trece cu ușurință de la una la alta și nu-și dă seama de schimbare decît printr-o atenție riguroasă, de care, în general vorbind, este complet incapabil“[173]. În acest fel apare „iluzia identității“, respectiv prin confuzia ce intervine între succesiune și identitate. Astfel — spune Hume — dacă examinez mobilierul camerei și închid ochii, cînd îi redeschid constat că noile mele percepții seamănă cu cele dinainte. Această asemănare determină gîndirea să le considere identice, deși în mod evident ele sînt diferite și, „în consecință, ea confundă succesiunea cu identitatea“. Hume atrage atenția că aici intervin *două* relații de asemănare, care contribuie să ne facă să luăm ca obiect identic o succesiune de percepții intermitente. „Prima este asemănarea percepțiilor, a doua este asemănarea pe care o prezintă actul spiritului în care se examinează o succesiune de obiecte asemănătoare cu cel în care se examinează un obiect identic. Or, noi sîntem înclinați să confundăm aceste asemănări între ele . . .“[174]. Prin urmare, de la succesiunea percepțiilor asemănătoare, dar diferite, imaginația trece la ideea de identitate. Hume consideră că „ipoteza“ dublei existențe — a perecepțiilor și a obiectelor — se datorește filosofilor și este „fructul monstruos a două principii contrare . . . Imaginația ne spune că percepțiile noastre asemănătoare au o existență continuă și neîntreruptă și nu sînt nimicite datorită faptului că sînt absente pentru noi. Reflecția ne spune că înseși percepțiile noastre asemănătoare sînt intermitente cît privește existența și diferite unele de altele“[175]. Această contradicție, neputînd

---

[173] D. Hume, *Traité*, pp. 250—251.
[174] *Ibidem*, p. 252—253.
[175] *Ibidem*, pp. 263—264.

fi conciliată, a fost ocolită, crede Hume, prin ficţiunea dublei existenţe: *intermitenţa* percepţiilor, *continuitatea* obiectelor[176].

Hume dezvoltă mai departe acest argument, arătînd că deoarece spiritului nostru îi sînt prezente doar percepţiile, urmează că noi putem să observăm o împreunare sau relaţie de la cauză la efect între diferite percepţii, dar că niciodată nu vom observa o asemenea relaţie între percepţii şi obiecte. Dar, chiar dacă relaţia de la cauză la efect ar permite inferenţa de la existenţa percepţiilor la existenţa obiectelor, noi n-am avea nici un temei să conchidem că obiectele „seamănă" percepţiilor noastre. „Această opinie nu derivă deci din altceva decît din proprietatea mai sus explicată pe care o posedă fantezia *de a atribui toate ideile sale vreunei percepţii precedente*. Noi nu concepem niciodată altceva decît percepţii, şi în consecinţă trebuie în mod necesar să facem ca orice lucru să le semene"[177]. Deci, spune Hume, modul nostru de a vedea lucrurile capătă în mintea noastră valoare obiectivă, deşi lipseşte baza pentru acest lucru. El observă că toate calităţile sînt diferite, separabile unele de altele, ceea ce „obligă imaginaţia să formeze ficţiunea unui «ceva» necunoscut, a unei substanţe sau materii *originare*, care serveşte de principiu de unire sau coeziune între aceste calităţi, şi care dă obiectului compus calitatea de a fi numit lucru unitar, în ciuda diversităţii şi compoziţiei sale"[178]. Nu numai ideea de substanţă este o ficţiune — spune Hume —, ci şi noţiunea de *accident*, care e o consecinţă inevitabilă a ficţiunii ideii de materie. Peripateticii, concepînd o substanţă care suportă, au conceput şi accidentele suportate. Hume crede că o dovadă puternică în sprijinul acestei teze ar fi faptul că orice calitate „poa-

---

[176] *Ibidem*, p. 264.
[177] *Ibidem*, p. 265.
[178] *Ibidem*, pp. 270—271.

Scanned with OKEN Scanner

te fi concepută ca existînd în mod separat, şi poate exista în mod separat nu numai de orice altă calitate, dar şi de această neinteligibilă himeră cum este substanţa"[179]. Hume consideră că „aceeaşi obişnuinţă care ne face să inferăm o conexiune între cauză şi efect ne face să inferăm o dependenţă a oricărei calităţi cu privire la substanţa necunoscută"[180]. Prin urmare, şi ideea de substanţă — ca şi cea de accident — este produsă de imaginaţie în acelaşi mod în care este produsă şi ideea relaţiei cauzale, toate aceste noţiuni „avînd o legătură foarte intimă cu principiile naturii umane"[181].

10. Opoziţia dintre Hume şi Berkeley în privinţa substanţei. Respingerea de către Hume a punctului de vedere teologic

Ajuns la concluzia că ideea de substanţă corporală sau de materie este o „himeră neinteligibilă"[182], Hume conchide că, potrivit aceluiaşi principiu empirist care duce la neacceptarea noţiunii de materie sau de substanţă corporală, trebuie respinsă şi ideea de substanţă spirituală. Prin aceasta, Hume dezvoltă consecvent şi complet problema pusă de Locke şi care fusese dezvoltată unilateral şi tendenţios de către Berkeley. Argumentele aduse în sprijinul criticii substanţei spirituale îl situează pe Hume la antipodul lui Berkeley şi-l apropie, în multe privinţe, de materialiştii francezi, contemporanii săi.

*

179 *Ibidem*, p. 272.
180 *Ibidem*, p. 271.
181 *Ibidem*, p. 268.
182 *Ibidem*, pp. 278—279.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă despre substanţa corporală sau materie nu putem avea o idee „satisfăcătoare", acelaşi lucru, spune Hume, se întîmplă şi cu substanţa spirituală, asupra căreia apasă aceleaşi dificultăţi. Argumentele lui Hume privitoare la şubrezenia ideii de substanţă spirituală au marea calitate de a fi de acelaşi ordin cu cele referitoare la critica pe care el o face ideii de substanţă corporală. Aici se deosebeşte radical de înaintaşul său Berkeley*.

Primul argument adus de Hume împotriva legitimităţii ideii de substanţă spirituală este lipsa vreunei impresii corespunzătoare unei asemenea idei. Ne amintim că Berkeley, şi chiar Locke, foloseşte acest argument în legătură cu ideea de materie, dar filosoful irlandez părăseşte principiul cînd trece la ideea de substanţă spirituală — ceea ce şi constituie viciul fundamental al filosofiei sale. Hume aplică însă cu remarcabilă consecvenţă acelaşi principiu şi noţiunii de substanţă spirituală. Cum este şi normal, el constată, ca şi în cazul ideii de substanţă corporală, că noi nu avem o impresie din care să derive ideea de substanţă spirituală. Hume cere filosofilor care pretind că au o idee despre substanţă spirituală să desemneze impresia care a produs o asemenea idee şi să spună precis cum operează această impresie şi din ce obiect derivă ea. „Este o impresie senzorială sau de reflecţie? Este ea plăcută, neplăcută sau indiferentă?" — mai întreabă Hume. Autorul *Tratatului* găseşte că ideea substanţei spirituale este, asemenea celei corporale, „absolut neinteligibilă"[183]. Această soluţie este împinsă pînă la ultimele ei consecinţe atunci cînd Hume neagă că noi avem idei veritabile despre vreo substanţă a *eului* sau despre substanţa *divină*. În

---

* Hume apreciază concepţia nominalistă a lui Berkely despre formarea ideilor, dar critica lui Hume asupra ideii de substanţă spirituală este în fond, cum se va vedea în continuare, o respingere a concepţiei filosofului irlandez, ca şi a aceleia a lui Malebranche.

[183] D. Hume, *Traité*, p. 302.

critica sa asupra acestor idei este folosit argumentul empirist al lipsei unor impresii corespunzătoare, şi în ambele cazuri se conchide că asemenea idei sînt produse ale *imaginaţiei.*

*

Despre *eu* — spune Hume — nu avem „o idee reală", pentru că nimeni nu poate preciza din ce impresie derivă. Dacă vreo impresie ar da naştere ideii *eului,* această impresie ar trebui să persiste, „invariabil identică", în întregul curs al vieţii noastre, deoarece *eul* este presupus ca existînd astfel. Or, impresiile nu sînt invariabile, ci se succed. În plus, consideră Hume, impresiile pot exista separat, deci n-au nevoie de nimic care să le suporte existenţa. „În ceea ce mă priveşte, spune în continuare Hume, cînd eu pătrund în modul cel mai intim în ceea ce numesc *eu-însumi,* dau totdeauna de o percepţie particulară sau alta, de căldură sau frig, de lumină sau întuneric, de dragoste sau ură, de durere sau plăcere. Eu nu pot niciodată, în nici un moment, să mă sesizez pe *mine-însumi* fără o percepţie, şi niciodată eu nu pot să observ altceva decît percepţia"[184]. De aici decurge o consecinţă care-l aduce pe Hume în conflict cu sistemul superstiţiei dominante a vremii — religia, atît de puternică, mai ales în Scoţia, — în problema nemuririi şi imaterialităţii sufletului: „Şi dacă, prin moarte, toate percepţiile mele sînt suprimate, dacă — corpul meu fiind descompus — eu nu pot nici să gîndesc, nici să simt, nici să văd, nici să iubesc, nici să urăsc, eu sînt nimicit în întregime, şi nu pricep ce ar trebui mai mult pentru a face din mine o perfectă nonentitate"[185].

Este limpede că aici Hume îşi argumentează teza evidenţiind că nu există nici o substanţă a *eului* deose-

---

[184] D. Hume, *Traité,* pp. 304—305.
[185] *Ibidem,* p. 305.

bită de corpul viu. În acest sens el şi afirmă că trebuie abandonată complet, ca fiind fără sens, orice discuţie privind materialitatea sau imaterialitatea sufletului[186]. Cu excepţia celor cîţiva „metafizicieni" — spune Hume maliţios —, restul oamenilor „nu sînt altceva decît un mănunchi sau o colecţie de percepţii diferite, care se succed cu o uimitoare rapiditate şi care se află într-un flux şi o mişcare continuă"[187]. Această critică a lui Hume, cu toate limitele ei, are meritul că respinge ferm dogma nemuririi sufletului. Respingerea acestei dogme are la bază teza, justă în principiu, avansată de Hume, că nu există o substanţă a spiritului distinctă de manifestările ei concrete. „Spiritul — spune Hume sugestiv — este un fel de teatru, în care numeroase percepţii apar succesiv, trec, revin, se scurg şi se amestecă într-o infinită varietate de poziţii şi situaţii". Hume are grijă să atragă atenţia să nu ne lăsăm înşelaţi de comparaţia cu teatrul: „Numai percepţiile succesive sînt acelea care alcătuiesc spiritul; noi nu avem nici cea mai slabă noţiune despre locul în care se joacă aceste scene şi nici despre materialele din care se compun"[188]. Ca atare, identitatea pe care o atribuim spiritului uman este „o identitate fictivă"[189].

Ficţiunea identităţii persoanei are — crede Hume — aceeaşi sursă ca şi identitatea pe care o atribuim obiectelor. Relaţia este aceea care facilitează trecerea spiritului de la un obiect la altul, făcîndu-l să substituie noţiunea de identitate celei de obiecte cu relaţii. În acest fel, noi vedem *identitate* acolo unde în fapt sînt obiecte distincte[190]. Pentru a justifica această *confuzie* a minţii noastre, noi apelăm la ficţiunea unui principiu inteligibil care leagă aceste obiecte: *suflet*, *substanţă* sau

---

[186] D. Hume, *Traité*, p. 285.
[187] *Ibidem*, p. 306.
[188] *Ibidem*.
[189] *Ibidem*, p. 313.
[190] *Ibidem*, p. 307.

eu. În fond, obiectele schimbătoare, presupuse identice, sînt obiecte care se compun dintr-o succesiune de părţi corelate între ele prin asemănare, contiguitate şi cauzalitate[191]. Cu alte cuvinte, această relaţie între părţi deosebite nu este, de fapt, decît „o asociaţie de idei". Obiectele cărora le atribuim identitate sînt obiecte care se compun dintr-o succesiune de obiecte aflate în relaţie[192]. În realitate, schimbarea oricărei părţi distruge identitatea corpului; producîndu-se însă gradual şi insensibil, noi sîntem prea puţin înclinaţi să observăm această schimbare[193]. Aşa, de exemplu, un stejar care creşte de mic pînă ajunge un arbore mare este socotit a fi acelaşi, deşi nu are în el nici o particulă de materie sau vreo configuraţie a părţilor care să fi rămas aceleaşi. La fel un copil care devine bărbat[194]. Nu insităm asupra faptului că Hume nu explică mai nuanţat aceste exemple — ca empirist, există îndoieli mari că ar fi reuşit, de cumva ar fi încercat —, ci reţinem concluzia lui că noţiunea de identitate este „fictivă", deoarece se formează în conformitate cu principiile de asemănare, contiguitate şi *cauzalitate*. Analiza unilaterală a problemei identităţii *eului* şi concluzia că acesta este o simplă ficţiune este oarecum atenuată de consideraţia, mai nuanţată, potrivit căreia „veritabila idee despre spiritul uman constă în a-l considera drept un sistem de percepţii sau existenţe diferite, înlănţuite unele cu altele prin relaţia de la cauză la efect şi care se produc, distrug, influenţează şi modifică reciproc"[195]. Nu lipsită de interes este şi legătura pe care o observă Hume între memorie şi cauzalitate şi, prin aceasta, între memorie şi identitatea persoanei. „Dacă n-am avea memorie noi n-am avea niciodată vreo noţiune despre cauzalitate,

---

[191] D. Hume, *Traité*, pp. 308—309.
[192] *Ibidem*, p. 309.
[193] *Ibidem*, p. 310.
[194] *Ibidem*, p. 311.
[195] *Ibidem*, p. 315.

şi deci nici despre acest lanţ de cauze şi efecte care formează *eul* sau persoana noastră"[196]. Aici regăsim ideea că amintirea experienţelor senzoriale trecute constituie baza formării inferenţelor noastre cauzale actuale.

În lumina celor de mai sus, Hume consideră că problemele foarte delicate şi subtile privitoare la identitatea persoanei ar trebui să fie privite „mai degrabă drept dificultăţi gramaticale decît filosofice. Identitatea depinde de relaţiile dintre idei, iar aceste relaţii produc identitatea mulţumită tranziţiei facile pe care ele o ocazionează"[197]. Observăm că şi aici — ca şi în privinţa cauzalităţii — explicaţia se bazează pe asociaţia de idei. Aceasta ilustrează ideea avansată de noi că modul în care concepe Hume relaţia cauzală constituie cheia şi pentru înţelegerea felului în care concepe el problema substanţei.

În *Apendicele* la *Tratat,* Hume aduce următoarea completare problemei substanţei: „Filosofii încep să fie cîştigaţi de principiul că *noi n-avem nici o idee de substanţă exterioară, distinctă de ideile calităţilor particulare.* Acest principiu trebuie să deschidă calea către un principiu asemănător privitor la spirit, care constă în aceea că *noi* n-avem despre el nici o noţiune distinctă de percepţiile particulare"[198]. Acest text pare să arate că Hume a intuit legătura dialectică dintre substanţă şi calităţi şi, subsidiar, dintre noţiune şi percepţii. Şi totuşi nu acesta este cazul. Desigur, critica pe care o face el cunoaşterii prezintă şi virtuţi dialectice. Dar această dialectică este numai subiectivă şi ţine de unghiul psihologic de abordare a chestiunilor. Nominalismul emprisit i-a închis lui Hume calea spre obiect — fapt ce şi explică subiectivitatea dialecticii gîndirii lui Hume. Cercetat mai atent, textul de mai sus ne

---

196 *Ibidem,* p. 316.
197 *Ibidem.*
198 Idem, *Appendice,* p. 338.

dezvăluie că pentru Hume nu există cert decît calități și percepții. Dealtfel, întreaga lui argumentare merge în acest sens. Valoarea acestui text constă însă mai ales în precizarea că nici ideea de substanță spirituală, asemenea celei corporale, nu poate desemna ceva pozitiv în afara percepțiilor particulare. Distanța față de Berkeley este enormă. Această distanță va fi mai bine reliefată trecînd în revistă concepția lui Hume despre ideea de substanță spirituală infinită.

*

Negînd posibilitatea ca noi să avem o idee corespunzătoare despre substanța spirituală, Hume se detașează net — cum am observat și mai sus — de poziția lui Berkeley. Privită atent, opera lui Hume se dovedește a fi în bună măsură un efort de a respinge filosofia lui Berkeley, atît de deschisă spre acceptarea oricărui fel de misticism. Lucrarea lui cea mai îndelung meditată, *Dialoguri asupra religiei naturale*, publicată postum, poate fi considerată ca o respingere mai directă a punctului de vedere berkeleyean, deși nu face nici o referire specială în acest sens. Hume se opune lui Berkeley — și teologiei în general — nu numai în problema nemuririi și imaterialității sufletului, dar și în problema — legată strîns de precedenta — a divinității. În *Dialoguri* este reluată și adîncită ideea, avansată și argumentată încă în *Tratat*, că nici o noțiune despre substanța spirituală nu poate fi justificată și deci nici acceptată de către cunoașterea noastră. Din anumite argumente aduse în acest sens rezultă chiar că Hume găsește ca fiind mai acceptabilă, în ceea ce privește explicarea lumii, „ipoteza materialistă".

Analiza pe care o face Hume noțiunii de divinitate este deosebit de edificatoare atît pentru întregirea înțelegerii concepției sale în general, cît și pentru înțelegerea lipsurilor concepțiilor lui Locke și Berkeley — în raport cu propriul lor punct de vedere empirist —,

de această dată deficiențele fiind puse în lumină prin însăși prisma principiului lor filosofic, consecvent dezvoltat. Totodată, critica făcută de Hume noțiunii de divinitate ne deschide perspective mai largi înțelegerii violentei reacții a școlii scoțiene, cît și a obscurantismului în general, față de gîndirea lui Hume, atît de impregnată de spirit critic.

Hume abordează problema ideii de substanță spirituală infinită supunînd-o probei experienței: „ideile noastre nu ajung mai departe de experiența noastră; noi n-avem experiența operațiilor și atributelor divine...“[199]. Dacă este imposibil ca la întîiul contact cu lumea, așa cum este ea — raționează Hume pe baza analizei întreprinse de el asupra raportului cauzal dintre lucruri —, cineva să poată determina cauza unui eveniment oarecare, cu atît mai puțin se poate realiza aceasta pentru aceea „a mulțimii lucrurilor sau a universului“[200]. La scara universului, *experiența* nu ne furnizează nici un temei pentru vreo supoziție[201].

Hume respinge cu vigoare concepția teologică, potrivit căreia ordinea din univers ar denota o adaptare a mijloacelor la scopuri, la fel ca în activitatea umană, ceea ce ar dovedi existența unui spirit suprem creator și legislator al lumii. Hume consideră că asemenea raționamente analogice sînt, în acest caz, lipsite de forță și neconvingătoare, dată fiind deosebirea flagrantă dintre produsele umane și univers, încît analogia este incompletă și imperfectă[202]. Dacă în timpurile vechi — observă Hume — granițele strîmte ale lumii cunoscute puteau scuza o asemenea analogie, azi, cînd hotarele lumii sînt infinit lărgite, „este încă mai fără judecată“ de a ne forma ideea unei cauze atît de nelimitate pornind de

---

[199] D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle. Oeuvres philosophiques choisies*, Paris, Félix Alcan, 1912, vol. I, p. 201.
[200] *Ibidem*, p. 205.
[201] *Ibidem*, pp. 206, 243.
[202] *Ibidem*, p. 203.

la experienţa noastră mărginită asupra produselor umane[203]. Hume observă că o asemenea analogie om—divinitate reînvie teogonia timpurilor vechi cu întreaga ei cohortă de superstiţii[204].

Ordinea, aranjamentul cauzelor finale — constată judicios Hume — nu sînt prin ele însele proba unui plan, ci numai în măsura în care s-a constatat în experienţă că provin din acest principiu[205]. Dar nouă ne lipseşte cu totul experienţa originii lumii şi nu este suficient să fi văzut case şi oraşe făcute de oameni pentru a putea explica apariţia lumii[206].

Unii afirmă — spune Hume — că observăm în spirit o conexiune pe care n-o găsim în materie. Dar, a afirma că ideile deosebite care compun raţiunea Fiinţei Supreme se dispun de la sine în ordine şi prin propria lor natură „înseamnă în realitate a vorbi fără nici o semnificaţie precisă. Dacă aceasta prezintă o semnificaţie, aş vrea să ştiu de ce are mai puţin sens a spune că părţile lumii materiale se dispun ordonat de la sine şi prin natura lor proprie. Una dintre aceste opinii poate fi inteligibilă atunci cînd cealaltă nu este?“[207]. Noi avem o experienţă a ideilor care se dispun în ordine de la sine şi fără nici o cauză cunoscută, dar avem „o experienţă şi mai întinsă despre cazuri în care materia face la fel“, după cum, de asemenea, avem şi o experienţă despre sisteme particulare de gîndire sau de materie care nu prezintă nici o ordine[208]. Deoarece lucrurile stau astfel, Hume conchide că nu există nici un avantaj în adoptarea explicaţiei imaterialiste, ci dimpotrivă. „Va fi deci mai înţelept din partea noastră să limităm toate cercetările la această lume, fără a privi mai departe. Nici o

---

[203] *Ibidem*, p. 229.
[204] *Ibidem*, p. 232.
[205] *Ibidem*, p. 205.
[206] *Ibidem*, p. 210.
[207] Idem, *Traité*, p. 203; *Dialogues*, p. 224.
[208] Idem, *Dialogues*, p. 225.

satisfacţie nu va fi obţinută vreodată prin aceste speculaţii care întrec atît de mult limitele strîmte ale intelectului uman"[209].

Hume găseşte cu cale să aducă şi argumentul că, potrivit înţelesului ei, o cauză divină trebuie să fie perfectă şi precisă, dar universul prezintă o alcătuire extrem de lejeră: părţile se leagă şi se influenţează reciproc, dar le lipsesc precizia, stabilitatea şi măsura[210].

Pe baza celor de mai sus, filosoful scoţian nu poate decît să constate că „dificultăţile" ipotezei imaterialiste sînt, cel puţin, tot atît de mari ca şi ale celei materialiste. Găsim în această critică tipică secolului al XVIII-lea şi ceva din spiritul criticii aristotelice la adresa teoriei platoniene a ideilor: „Dacă lumea materială se sprijină pe o lume ideală asemănătoare, această lume ideală trebuie să se sprijine pe altceva, şi aşa la nesfîrşit. Ar fi deci mai bine să nu privim niciodată dincolo de lumea materială pe care o avem în faţă". Măsura în care se trece dincolo de sistemul lumii concrete nu face altceva decît să aţîţe o „dispoziţie curioasă", imposibil de satisfăcut vreodată. Concluzia vine de la sine: „De ce să nu ne oprim la lumea materială?"[211]. Respingerea filosofiei lui Berkeley este clară.

*

Hume consideră deci că nu există nici un motiv, nici raţional şi nici experimental, ca spiritul să fie socotit ca principiu universal al existenţei. În sprijinul acestei idei el aduce şi argumentul, poate mai puţin aşteptat de la el, dar foarte elocvent şi potrivit scopului propus, anume că, în colţul nostru de univers, s-ar manifesta patru principii, printre care şi raţiunea, dar aceasta nu ar ocupa un loc privilegiat. Aceste principii ar fi: *raţi-*

---

[209] *Ibidem*, p. 225.
[210] *Ibidem*, p. 281.
[211] *Ibidem*, p. 224.

Scanned with OKEN Scanner

unea, instinctul, generarea (*producerea*) și *vegetarea* (avînd probabil sensul de *creștere*). Este evident că aceste „principii" sînt prezente, în grade diferite, numai la nivelul materiei vii, dar este foarte probabil că Hume s-a oprit asupra lor tocmai pentru a evidenția existența lor limitată în raport cu universul. Hume menționează că aceste *principii* marchează doar anumite forțe și energii ale naturii, ale căror efecte sînt cunoscute, dar a căror esență nu. Efectele acestor principii ne sînt cunoscute prin experiență, dar înseși principiile și modul lor de acțiune ne sînt complet necunoscute. Rațiunea ne este chiar mai puțin cunoscută decît celelalte principii[212]. Ceva mai mult — observă Hume, în deplină concordanță cu spiritul științei moderne —, rațiunea, în loc să aibă locul și rolul privilegiat care i se atribuie adesea, apare ca avînd o acțiune restrînsă la o sferă mai îngustă de fenomene și ca fiind dependentă — de exemplu, în raport cu generarea: „Judecînd cu ajutorul experienței noastre limitate și imperfecte, generarea are unele avantaje asupra rațiunii, căci noi vedem zilnic pe a doua provenind din prima, niciodată pe prima din a doua"[213].

Este evident că, în respingerea superstiției teologice în explicarea fenomenelor, Hume se întîlnește cu filosofii materialiști francezi. Aceasta rezultă și din faptul că el vede că explicația teologică se sprijină pe dilatarea, la potențele maxime, a unor însușiri specific umane și punerea lor la baza lumii — devenind astfel, din produse ale naturii, forțe producătoare ale ei. Brahmanii — notează Hume — afirmă că lumea este născută dintr-un păianjen infinit; această cosmogonie ne pare ridicolă, pentru că este o analogie emisă pe planeta noastră. Dar pe o planetă stăpînită de păianjeni, această inferență ar părea tot atît de naturală ca și aceea care, pe planeta noastră, hotărăște originea tuturor lucrurilor în inteli-

---

[212] *Ibidem*, p. 243.
[213] *Ibidem*, pp. 245—246.

gență. Situîndu-ne pe un asemenea punct de vedere este greu — remarcă Hume ironic — să se răspundă satisfăcător „pentru ce un sistem ordonat nu poate fi țesut din pîntece tot așa de bine ca și din creier“[214].

După părerea lui Hume, menționată mai sus, noi nu putem judeca *ansamblul* lucrurilor. Dar dacă este vorba să judecăm universul prin analogie, atunci ar fi mai potrivit să-l comparăm cu un animal, deoarece întreaga natură nu ne furnizează nici un exemplu de substanță pur spirituală, ci cauza ei seamănă mai curînd cu generarea și vegetarea, atribute ale vieții animale[215].

*

Consecvența lui Hume în dezbaterea problemei substanței mai reiese și din faptul că filosoful scoțian nu se mărginește să arate inconsistența ideii de substanță spirituală, dar el arată de asemenea că teza potrivit căreia materia nu poate fi cauza gîndirii* este „ușor de respins“ argumentat. Hume se sprijină și aici pe concepția sa despre cauzalitate, afirmînd că „niciodată noi nu vom descoperi motivul pentru care un obiect poate sau nu fi cauza altuia, oricît de mare sau oricît de mică ar fi asemănarea lor... Deoarece dacă nu apare nici un fel de legătură între mișcare și gîndire, același lucru este valabil și pentru toate celelalte cauze și efecte“[216]. În plus, Hume adaugă că este posibil ca în privința operațiilor spiritului noi să avem totuși o experiență a legăturii dintre mișcare și gîndire și să percepem o constantă legătură a lor. Raționați prea în pripă — spune Hume, părînd să se adreseze spiritualiștilor — cînd, „din simpla considerare a ideilor, conchideți că este pe veci imposibil ca mișcarea să producă

---

[214] *Ibidem*, p. 247.
[215] *Ibidem*, pp. 235, 242—243.
* Teza este capitală în filosofia lui Berkeley.
[216] Idem, *Traité*, p. 299.

gîndirea, sau că o dispoziţie deosebită a părţilor dă naştere unei pasiuni sau unei reflecţii deosebite. Ba, mai mult, nu este numai posibil ca noi să avem o asemenea experienţă: este sigur că o avem, deoarece oricine poate să observe că diferitele dispoziţii ale corpului său îi schimbă gîndurile şi sentimentele"[217]. Vedem, prin compararea ideilor pe care le avem, „că gîndirea şi mişcarea se deosebesc una de alta şi, prin experienţă, că ele sînt constant unite" — deci, date fiind aceste circumstanţe, „noi putem conchide cu certitudine că mişcarea poate fi, şi este în mod efectiv, cauza gîndirii şi percepţiei"[218]. Nu ne interesează aici faptul că Hume este inconsecvent în raport cu concepţia sa despre cauzalitate, întrucît explică acest fenomen al relaţiei dintre mişcare şi gîndire ca pe un raport cauzal real — şi nu ca pe o simplă asociaţie de idei —, ci noi reţinem că Hume respinge în modul cel mai tranşant concepţia lui Berkeley şi a lui Malebranche în această privinţă. Acest lucru este şi mai bine reliefat de concluzia trasă de Hume la sfîrşitul părţii I a *Tratatului:* „Deci, pentru a pronunţa decizia noastră finală asupra ansamblului, problema substanţei sufletului este absolut neinteligibilă . . . şi, cum legătura constantă a obiectelor constituie însăşi esenţa cauzei şi efectului, materia şi mişcarea pot adesea să fie privite drept cauze ale gîndirii, în măsura în care noi avem o noţiune oarecare despre această relaţie"[219]. Este evident că identificarea operată de unii critici între concepţia lui Hume şi cea a lui Berkeley reprezintă o eroare.

*

Dezvoltînd critica ideii de substanţă în cadrul coordonatelor fixate de Locke acestei probleme, Hume re-

---

217 *Ibidem*, p. 300.
218 *Ibidem.*
219 *Ibidem*, p. 302.

curge — pentru a arăta şubrezenia noţiunii de Spirit Suprem — şi la procedeul ingenios de a dovedi că explicaţia care pune la baza lumii materia este *cel puţin* tot atît de îndreptăţită ca şi cea fundată pe divinitate, prezentînd chiar avantaje incontestabile: judecînd *a priori*, spune Hume, „materia poate să conţină în sine, de la început, sursa sau resortul ordinii tot atît de bine cum o face şi spiritul", şi nu este o dificultate mai mare în a concepe că diferitele elemente materiale, „ca urmare a unei cauze interne necunoscute", se pot dispune în ordine, decît a concepe că ideile lor „în marele spirit universal, ca urmare a unei cauze de asemenea interne şi necunoscute, se dispun conform acestui aranjament. Posibilitatea egală a acestor două ipoteze este lucru recunoscut"[220].

Hume îşi îndreaptă ascuţişul criticii contra „cartezienilor" — este vorba de Malebranche şi şcoala lui, dar critica este pe deplin valabilă şi pentru Berkeley —, pentru că aceştia au rupt mişcarea de materie şi le-au opus. Cartezienii — spune Hume —, stabilind că noi cunoaştem perfect esenţa materiei, care ar fi întinderea, şi deoarece întinderea nu implică, după ei, mişcarea actuală, ci doar mobilitatea (în sensul de deplasare), au conchis că energia, care produce mişcarea, nu poate să existe în întindere. Astfel, materia ar fi cu totul inactivă şi lipsită de orice putere prin care să producă, să conserve şi să comunice mişcare. Dar — raţionează Hume mai departe —, „deoarece aceste efecte sînt evidente pentru simţurile noastre şi fiindcă puterea care le produce trebuie cu necesitate să fie situată undeva", ei au situat-o în divinitate, acel „prim motor al universului" care nu numai a creat mai întîi materia şi i-a dat impulsul iniţial, dar şi în prezent îi susţine existenţa şi-i imprimă succesiv toate mişcările, formele şi calităţile de care e înzestrată. Pornind

---

[220] D. Hume, *Dialogues*, pp. 205—206.

de la principiul ideilor înnăscute, cartezienii au recurs la un Spirit Suprem, „pe care ei îl consideră ca singura existență activă din univers și drept cauza imediată a tuturor schimbărilor ce apar în materie". Însă — subliniază Hume, dînd prin aceasta o excelentă probă că empirismul nu duce neapărat la spiritualism, cum uneori se afirmă — principiul ideilor înnăscute fiind fals, întrucît e dovedit că toate ideile noastre provin din percepții precedente, nici supoziția existenței unei divinități nu servește la nimic: „Deoarece, dacă orice idee derivă dintr-o impresie, ideea unei divinități are aceeași origine; și dacă nici impresia, nici senzația, nici reflecția nu implică cea mai mică forță sau eficiență, este de asemenea imposibil de descoperit sau chiar de imaginat (existența) vreunui principiu activ de acest gen în divinitate"[221]. În plus, deoarece *puterea în general* nu poate exista prin sine, ci e un atribut a ceva particular, trebuie să plasăm și această putere într-o existență particulară[222]. Deci, spune Hume, dacă filosofii au conchis că materia nu este dotată cu nici un principiu activ, aceeași logică „trebuie să-i determine să nege și Ființei Supreme orice principiu de acest gen"[223].

La întîmpinarea inserată în *Dialogurile asupra religiei naturale* a teistului Demea, că punerea pe același plan de adevăr a explicației materialiste cu cea imaterialistă înseamnă să i se atribuie materiei mișcare, Philon (Hume) răspunde că aici nu există nici o dificultate: „Orice eveniment este, înainte de experiență, și dificil și de neînțeles; și orice eveniment este, după experiență, deopotrivă de ușor și de inteligibil. Mișcarea, în multele cazuri în care provine din greutate, din elasticitate, din electricitate, ea începe în materie și fără nici

---

[221] D. Hume, *Traité*, pp. 201—202.
[222] *Ibidem*, p. 204.
[223] *Ibidem*, p. 202

Scanned with OKEN Scanner

un agent voluntar cunoscut; şi să presupui totdeauna, în aceste împrejurări, un agent voluntar necunoscut este o pură ipoteză, şi o ipoteză care nu este însoţită de nici un avantaj"[224].

Urmărind firul acestui gînd, cu certă valoare ştiinţifică, Hume afirmă că el nu vede nici un impediment ca mişcarea să se propage din eternitate prin impuls şi ca aceeaşi cantitate de mişcare să persiste încă în univers. „Atît cît se pierde prin alcătuirea mişcării, atît se cîştigă prin prefacerea ei. Şi, oricare ar fi cauzele, este cert că materia este şi a fost întotdeauna într-o continuă agitaţie... Probabil că în prezent nu există, în întregul univers, o singură particulă de materie în repaus absolut"[225]. Această idee — scrie în continuare Hume — ne sugerează o nouă ipoteză cosmogonică, „care nu este absolut absurdă şi nici improbabilă. Există un sistem, o ordine, o structură a lucrurilor, prin care materia poate să conserve această continuă agitaţie, care pare să-i fie esenţială, şi totuşi să menţină constanţa în formele pe care ea le produce? Există în mod cert o asemenea structură, deoarece astfel este efectiv cazul pentru această lume. Continua mişcare a materiei, printr-o infinitate de transpoziţii, trebuie deci să producă această structură sau ordine; şi prin însăşi natura ei, numita ordine, odată stabilită, se menţine pentru timp îndelungat, dacă nu pentru totdeauna"[226]. Care este cauza acestei menţineri a unui echilibru de mişcare? Hume, uitînd exigenţele empirismului, ne dă un exemplu de profundă dialectică — de această dată nu numai subiectivă: toate părţile universului trebuie să fie în relaţie cu oricare altă parte şi cu întregul, iar întregul cu părţile sale. Fiecare individ e în continuă stare de mişcare, de asemenea fiecare parte din individ, întregul

---

[224] Idem, *Dialogues*, p. 249.
[225] *Ibidem.*
[226] *Ibidem*, pp. 249—250.

rămînînd aparent acelaşi[227]. „Şi aceasta nu dă socoteală de toată înţelepciunea şi de întreaga ingeniozitate aparentă care există în univers?“[228]. Această concepţie este, crede Hume, o „soluţie plauzibilă“, dacă nu adevărată a dificultăţii. Şi această soluţie se impune cu atît mai mult, cu cît universul nu poate fi explicat pe baza gîndirii[229]. „În toate cazurile pe care le-am văzut vreodată, ideile sînt copii ale obiectelor reale; ele sînt, pentru a mă exprima în termeni savanţi, ectipice, nu arhetipice: voi răsturnaţi această ordine şi daţi prioritate gîndirii. În toate cazurile pe care le-am văzut vreodată, gîndirea nu are nici o influenţă asupra materiei, în afară de cazul cînd materia nu este legată de ea în aşa fel ca să aibă asupra ei o egală influenţă reciprocă“[230].

Este evident că cele de mai sus cer urgent o redimensionare a ideilor despre Hume moştenite de noi de la exegeţi prea grăbiţi. Filosoful scoţian se dovedeşte a fi sub multe aspecte un contemporan al enciclopediştilor francezi.

*

Hume respinge, în privinţa religiei, nu numai argumentul numit de el *a posteriori*, expus mai sus, şi care este considerat, dată fiind slaba analogie om—univers, ca neconvingător, ci şi pe cel *a priori*, folosit de teologi pentru a proba realitatea atributelor divine infinite. Acest argument *a priori* — spune Hume — constă în faptul că, deoarece nu se poate concepe ca ceva să existe fără o cauză a sa, şi universul în ansamblul lui trebuie să aibă o cauză potrivită lui şi, ca atare, Dumnezeu trebuie să existe cu necesitate. Hume răspunde

---

227 *Ibidem*, pp. 250—251.
228 *Ibidem*, p. 251.
229 *Ibidem*, p. 252.
230 *Ibidem*, p. 253.

Scanned with OKEN Scanner

că, pe de o parte, va fi oricînd posibil să concepem non-existenţa a ceva conceput anterior ca existent, iar pe de altă parte, că nu există nici un motiv să se nege că însuşi universul material ar fi Existenţa, care fiinţează în mod necesar şi prin propriile sale forţe. Hume arată că singurul argument invocat pentru a proba că lumea materială nu ar fi Existenţa ce fiinţează cu necesitate se bazează pe presupusa contingenţă a materiei şi formei, respectiv pe ideea că orice particulă de materie poate fi concepută ca destructibilă şi orice formă ca alterabilă. „O asemenea distrugere sau alterare nu este deci imposibilă", citează Hume pe Clarke*, discipol al lui Newton. La acest argument, gînditorul scoţian arată că el este aplicabil şi divinităţii. În plus, adaugă Hume, într-un lanţ sau o succesiune de obiecte fiecare parte este cauzată de precedenta şi cauzează pe cea care succede; atunci cînd se spune că *totul* are nevoie de o cauză, se omite că această unire a părţilor într-un *tot* este un act arbitrar al spiritului şi deci nu poate avea nici o influenţă asupra naturii lucrurilor. De aici Hume conchide că argumentul *a priori* nu este în acest caz deloc convingător[231]. Este evident că Hume surprinde cu acuitate slăbiciunea raţionalismului speculativ care, pornind de la principiul mecanicist al cauzei exterioare a deplasării corpurilor, îl extinde asupra universului, ceea ce înseamnă o depăşire nepermisă a experienţei controlabile şi trecerea la un plan în care se vine în contradicţie cu realitatea atunci cînd se neagă universului material energia proprie. Hume este pe deplin conştient de acest lucru atunci cînd afirmă că, dacă cineva ia cunoştinţă de o „cauză perfectă" a universului, aceasta înseamnă formarea prealabilă a unei noţiuni despre lume diferită de ceea ce există în realitate. În schimb, dacă nu este dinainte convins de exis-

---

* Şi Locke afirmă că divinitatea *poate distruge* total lucrurile.
[231] D. Hume, *Dialogues*, pp. 257—258.

tenţa unei „inteligenţe supreme", binevoitoare şi atotputernice, ci trebuie să tragă o asemenea concluzie din aparenţele lucrurilor, cazul se schimbă şi niciodată nu va găsi nici un temei pentru o asemenea concluzie[232]. *Mizeria* şi *răutatea*, existente în natură şi societate, dezmint ipoteza unei cauze *perfecte* exterioare lumii. Se spune că puterea divinităţii este infinită; or, nici omul şi nici alt animal nu este fericit. Examinată mai de aproape, atît de admirata lume a fiinţelor însufleţite şi organizate ne dezvăluie că aceste existenţe sînt „ostile şi nimicitoare" unele în raport cu altele. „Întregul nu produce o altă idee — spune autorul *Dialogurilor asupra religiei naturale* în termeni ce-l anunţă pe Schopenhauer — decît pe aceea a unei naturi oarbe, pătrunse de un mare principiu însufleţitor şi lăsînd să cadă din sînul ei, fără discernămînt şi fără grijă maternă, copiii săi schilodiţi şi lepădaţi"[233]. În viaţa animală, durerile şi plăcerile servesc pentru a incita toate creaturile la acţiune şi pentru a le face vigilente în marea operă a conservării lor. Dacă ar exista, divinitatea ar putea uşor înlocui răul; un număr mic de evenimente, regulat şi înţelept conduse, ar schimba faţa lumii. „Cîteva mici tuşe date creierului lui Caligula în copilăria sa l-ar fi putut transforma într-un Traian . . ."[234].

Hume atinge şi problema *bunătăţii* divinităţii şi găseşte cu totul îndoielnică afirmaţia teiştilor, potrivit căreia mizeria, bolile, durerea sînt minoritare în raport cu sănătatea, fericirea, plăcerea. Chiar dacă suferinţa ar fi mai puţin frecventă — spune Hume asemenea contemporanilor săi francezi —, ea este infinit mai violentă şi mai durabilă. „Sufletele se risipesc, nervii slăbesc; maşina se strică, şi bucuria degenerează rapid în oboseală şi în indispoziţie. Iar durerea ade-

---

232 *Ibidem*, p. 274.
233 *Ibidem*, p. 283.
234 *Ibidem*, pp. 276—278.

sea — Doamne, cît de des! — ajunge la chin şi agonie; şi cu cît se prelungesc mai mult, cu atît devin într-adevăr agonie şi chin". Şi mizeriei nimic nu-i pune capăt decît „dispariţia cauzei sale, adică un alt eveniment...". Deci, spune Hume, acceptînd, ceea ce nimeni nu va crede, că fericirea depăşeşte mizeria, nu se realizează nimic. „Mizeria, cît de puţină ar fi, nu există prin hazard, ci prin *cauză*"[235].

Lipsa de temei pentru presupusa „bunătate" a divinităţii se mai manifestă, după Hume, într-un fel. În afară de inamicii *reali* ai omului, trebuie avuţi în vedere şi cei *imaginari*, cu nimic mai puţin primejdioşi. Şi Hume face o observaţie demnă de Shakespeare: „Omul, adevărat, poate, prin cooperare, să vină de hac tuturor inamicilor săi *reali*, ..., dar nu-şi stîrneşte el de îndată duşmanii imaginari, demonii fanteziei sale, care-l chinuiesc cu spaime superstiţioase şi-i veştejesc toate bucuriile vieţii?". „Insultele exterioare nu sînt nimic în comparaţie cu cele care apar în însuşi interiorul nostru din starea de dezechilibru a spiritului şi corpului nostru"[236].

Hume consideră că realitatea vine în opoziţie flagrantă cu ideea unei divinităţi atotputernice şi binevoitoare. Aşadar, bunătatea divinităţii nefiind prealabil stabilită, ci trebuind să fie inferată din fenomene, nu există nici un motiv în favoarea unei asemenea inducţii[237]. În toate epocile, oamenii s-au plîns neîncetat de mizeriile vieţii. „Noi sîntem angajaţi prin teroare să persistăm în existenţa noastră, nu prin seducţie"[238]. Cînd în lume există atîta rău şi imperfecţiune, este limpede că noţiunea de „cauză perfectă şi binevoitoare"

---

[235] *Ibidem*, pp. 270—271.
[236] *Ibidem*, p. 264.
[237] *Ibidem*, p. 282.
[238] *Ibidem*, p. 266.

este neîntemeiată. „Vechile întrebări ale lui Epicur n-au găsit încă răspuns. Are ea voința de a împiedica răul și nu poate? Atunci este neputincioasă. Are ea puterea, dar nu și voința? Atunci este răuvoitoare. Are ea totodată puterea și voința? Cum se face atunci că răul există?"[239]. Este limpede, conchide lucidul Hume, că nu se mai poate persevera în acest antropomorfism.

Adăugăm, la cele de mai sus, că nu putem să nu menționăm, datorită tocmai semnificației pe care o găsim în afirmațiile lui Hume, faptul că el atrage atenția că, dacă observăm uniformitatea și acordul părților universului, noi nu vom descoperi nici un semn al unei lupte între principii de ordin etic. „Adevărata concluzie este că sursa originară a tuturor lucrurilor este cu totul indiferentă tuturor acestor principii și nu preferă mai mult binele răului decît căldura frigului, seceta umidității și ușorul greului"[240]. Așa că — dintre cele patru ipoteze posibile asupra primelor cauze ale universului: 1) că ele reprezintă o bunătate perfectă; 2) că ele posedă o răutate totală; 3) că ele posedă totodată și bunătate și răutate; și 4) că nu posedă nici bunătate, nici răutate — *ultima* este cea mai probabilă, deoarece fenomenele amestecate exclud pe primele două, iar uniformitatea și fermitatea legilor generale par să se opună celei de-a treia[241].

Toate aceste argumente evidențiază cu multă claritate faptul că Hume înțelege să tragă din principiul de bază al empirismului absolut *toate* concluziile, inclusiv pe aceea că ideea de divinitate este o creație inutilă a imaginației noastre.

*

Din ansamblul celor de mai sus se desprinde concluzia că Hume respinge nu numai teismul, ci și *deismul*. Credem că este pripită aprecierea că Hume „con-

[239] *Ibidem*, p. 268.
[240] *Ibidem*, p. 283.
[241] *Ibidem*, p. 284.

Scanned with OKEN Scanner

sideră necesar să se menţină morala religioasă pentru popor"[242], deoarece există texte limpezi care ne fac să punem sub semnul îndoielii valoarea unei atare păreri. Astfel, Hume apreciază că miracolul reprezintă „o violare a legilor naturii"[243]. În plus, privind problema implicaţiilor sociale ale religiei, Hume neagă în modul cel mai hotărît că aceasta ar avea vreun rol pozitiv în îmbunătăţirea moravurilor. Felul în care judecă el această problemă explică de ce filosoful scoţian a preferat — sfătuit de prieteni — să i se publice postum *Dialogurile*. La întîmpinarea lui Cleanthe, purtătorul de cuvînt al deismului în *Dialoguri*, că religia, oricît de coruptă ar fi, valorează mai mult decît lipsa de religie, deoarece doctrina existenţei unei stări viitoare ar fi necesară moralei, Philon — care exprimă opinia lui Hume în aceleaşi *Dialoguri* — contestă teza că superstiţia poate fi vreodată salutară societăţii. El arată că superstiţiile au, cînd stăpînesc spiritul uman, consecinţe periculoase pentru treburile publice, ele ducînd la războaie, persecuţii, opresiuni, sclavaj. „De fiecare dată cînd într-o naraţiune istorică este vorba de spiritul religios — ne spune autorul monumentalei *Istorii a Angliei* — sîntem siguri că vom da după aceea peste amănuntul mizeriilor care-l însoţesc şi nici o perioadă nu poate fi mai fericită şi mai prosperă decît aceea în care niciodată nu există preocupare pentru el şi nici nu se aude de el"[244].

La afirmaţia că rolul religiei ar fi să umanizeze conduita umană şi că numai cînd religia acţionează ieşind din sfera ei — deci numai în mod accidental — ea devine un instrument al facţiunilor şi al ambiţiei, Philon-Hume formulează ideea disjuncţiei dintre umanism şi

---

[242] *Istoria filosofiei*, trad. din l. rusă, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, vol. I, p. 387.
[243] D. Hume, *An Enquiry*, p. 491, § 90.
[244] D. Hume, *Dialogues*, p. 294.

religie, răspunzînd că „astfel este orice religie... Este sigur, pe baza experienţei, că cel mai neînsemnat grăunte de onestitate şi bunăvoinţă firească are mai mult efect asupra conduitei oamenilor decît opiniile mai pompoase sugerate de teoriile şi sistemele teologice“[245]. Chiar cînd superstiţia n-ar veni în opoziţie directă cu moralitatea, ea, distrăgînd atenţia şi stabilind un soi de „merit frivol“, „slăbeşte foarte mult ataşamentul oamenilor faţă de motivele naturale de justiţie şi umanitate“. În consecinţă, superstiţia nu este favorabilă moralităţii[246]. „Adevărata religie, sînt de acord, n-are asemenea consecinţe dăunătoare, dar noi trebuie să înfăţişăm religia aşa cum se prezintă ea în mod obişnuit în lume“ — conchide Hume circumspect[247].

Un cercetător englez remarcă just că „Hume diferă de predecesorii săi filosofici moderni prin faptul că nu are nici o presupoziţie teologică, nici un *deus ex machina* în rezervă...“[248].

În *Dialoguri*, Hume mai constată că, deşi asupra divinităţii s-au efectuat cercetări laborioase şi îndelungate, „totuşi îndoiala, incertitudinea şi dezacordul au fost pînă în prezent singurele rezultate ale celor mai atente cercetări ale noastre“[249]. Cărui motiv se datoreşte faptul că sistemele religioase „sînt expuse la dificultăţi mari şi de neînvins“?[250] Filosoful scoţian apreciază — anticipîndu-l pe Kant — că un asemenea rezultat este sortit oricărei concepţii care depăşeşte experienţa. Circumscriind astfel problema, Hume pune în plină lumină dificultatea pe care o are de învins orice demers teoretic ce ţinteşte să dea o explicaţie de ansamblu asupra lumii. Un asemenea rezultat îi apare lui

---

[245] *Ibidem*, p. 295.
[246] *Ibidem*, p. 297.
[247] *Ibidem*, p. 298.
[248] B. Willey, *Op. cit.*, p. 111.
[249] D. Hume, *Dialogues*, p. 185.
[250] *Ibidem*, p. 254.

Scanned with OKEN Scanner

Hume ca inevitabil, pentru că „aceste subiecte întrec orice capacitate umană, iar măsurile noastre obișnuite de adevăr și fals nu sînt aplicabile aici...“[251]. Orice explicație despre lume în ansamblul ei îi apare lui Hume (ca și unora dintre urmașii săi neopozitiviști) ca avînd o semnificație pur verbală, și de acest tip ar fi cele două explicații asupra universului[252], cea materialistă și cea imaterialistă. Hume apreciază că, la acest nivel, invenția are deplină libertate de manifestare și, prin analogii imperfecte, se pot forma nenumărate sisteme care să prezinte o anumită aparență de adevăr. Și există o mie sau un milion de șanse la una ca nici unul dintre sistemele imaginate să nu fie adevăratul sistem. În acest sens Hume afirmă că ambele ipoteze — și cea materialistă și cea idealistă — sînt egale. „În asemenea subiecte — spune Hume — cine poate să decidă unde este adevărul? Ce spun eu? Cine poate să presupună măcar unde este probabilitatea, în mijlocul unui mare număr de ipoteze care pot fi propuse și a unui număr încă și mai mare care pot fi imaginate?“[253]. Dată fiind această situație de ignoranță și obscuritate în privința structurii universului, Hume conchide că omului nu-i rămîne decît să fie „sceptic sau cel puțin circumspect“ și să nu accepte nici o ipoteză care n-ar fi sprijinită pe probabilitate[254].

Modul în care critică Hume noțiunea de substanță spirituală ne face să apreciem că ținta sa principală este respingerea spiritualismului. Comparînd atitudinea sa față de materialism și față de spiritualism, avem impresia certă că, spre deosebire de Berkeley, filosoful scoțian readuce gîndirea filosofică spre poziții mai avansate, mult apropiate de materialism, în unele puncte

---

[251] *Ibidem*, pp. 271—272.
[252] *Ibidem*, p. 291.
[253] *Ibidem*, p. 231.
[254] *Ibidem*, p. 276.

ideile sale coincizînd cu cele ale materialiştilor contemporani cu el. Caracteristic pentru opera lui Hume este faptul că el nu foloseşte niciodată argumente contra materialismului. Ne amintim că Locke şi mai ales Berkeley sînt preocupaţi să găsească asemenea argumente. Hume urmăreşte însă cu perseverenţă să arate că, potrivit principiului empirist de întemeiere a cunoştinţelor în impresia senzorială, nici o idee despre substanţă nu este certă. În acest sens, desigur că el acceptă argumentaţia predecesorilor săi că noţiunea de substanţă corporală (care la ei e sinonimă cu cea de materie) este produsul imaginaţiei, dar el va dovedi că acelaşi mod de argumentare ne arată în modul cel mai limpede că şi ideea de substanţă spirituală este nelegitimă, adică nu-şi găseşte corespondent adecvat în experienţă.

Dacă Locke, determinat de forţa principiului empirist, nu mai găseşte un suport cunoaşterii în substanţa materială şi ajunge să sugereze că acest suport s-ar putea să fie o substanţă spirituală, iar Berkeley, dezvoltînd aceste premise lockeene, neagă în modul cel mai ferm existenţa materiei şi întemeiază cunoaşterea pe divinitate, Hume face oarecum drumul invers: sprijinit pe acelaşi principiu empirist, el arată în modul cel mai elocvent, prin argumente multiple şi edificatoare, inconsistenţa încercărilor de a găsi fundamentul cunoaşterii într-o substanţă spirituală, respectiv în divinitate.

Lăsînd la o parte semnificaţia deosebită a luptei sale împotriva obscurantismului religios — această „superstiţie vulgară", cum numeşte el religia —, ceea ce nu poate să nu fie recunoscut ca un mare merit al lui, noi subliniem deosebita valoare — lucru neglijat în mod inexplicabil de cercetătorii şi istoricii filosofiei — pe care găsim că o are repetata afirmaţie a lui Hume că „ipoteza" materialistă îi apare ca „mai plauzibilă" decît cea „imaterialistă". Poate să nu aibă importanţă acest lucru dacă se ţine seama de contextul social şi ideologic în care apar ideile lui Hume? Avînd în vedere

Scanned with OKEN Scanner

acest context, noi nu putem să nu subliniem, pe lîngă latura negativă ce ţine de agnosticismul concepţiei sale, şi o latură puternic pozitivă, ce ţine de aportul său la respingerea concepţiilor retrograde şi la formarea spiritului critic modern. Acest aport la înscăunarea spiritului critic nu poate fi îndeajuns de subliniat. Cînd menţionăm acest lucru nu ne gîndim la concluziile sceptice pe care le trage Hume, ci la „spiritul" ce caracterizează multe dintre textele operei sale. Găsim că are o semnificaţie adîncă şi cu valoare generală privitoare la filosofia lui Hume concluzia exprimată de tînărul care redă discuţiile din *Dialoguri*, concluzie care vizează poziţia lui Philon (Hume) în privinţa divinităţii: „Astfel, Philon va persista pînă la sfîrşit în spiritul său de opoziţie şi în criticarea opiniilor stabilite"[255]. Cînd Kant afirmă că Hume l-a trezit din „somnul dogmatic", aceasta nu este o simplă figură de stil, ci o realitate pregnantă a filosofiei moderne ce nu trebuie subestimată.

11. Scepticismul lui Hume. Analizarea de către Hume a argumentelor sceptice. Respingerea dogmatismului

Opera lui Hume constituie o strălucită demonstraţie a faptului că empirismul consecvent implică *scepticismul*. Analizele şi raţionamentele* care se sprijină pe principiile empirismului şi rămîn fidele acestora nu pot ocoli concluziile sceptice. Aceasta se datoreşte înţele-

[255] D. Hume, *Dialogues*, p. 286.

* În fond, empiriştii ortodocşi n-ar trebui să recurgă la demonstraţii raţionale; ei ar trebui să se mulţumească cu înregistrarea percepţiilor.

Scanned with OKEN Scanner

sului particular pe care îl dă empirismul englez noţiunii de experienţă. Împărtăşim nedumerirea lui Mario Bunge că ceva ce „ignoră producerea şi reproducerea activă" şi este simplă „observaţie pasivă" mai poate fi numit „experienţă"[256]. Cum am mai constatat, lipsa de conţinut obiectiv de care dă dovadă „experienţa" empiristă împinge spre disoluţie cunoaşterea care se sprijină pe o asemenea experienţă. Locke a putut ocoli scepticismul numai cu preţul unor însemnate inconsecvenţe. Hume n-a făcut concesii ilogismului şi, în consecinţă, a ajuns — după expresia lui Russell — la un „scepticism descurajator", adică la conştiinţa unei lipse absolute de certitudine. Analizele sale asupra temeiului conceptelor de substanţă şi de cauzalitate l-au condus spre concluzii sceptice radicale.

Dar gînditorul Hume, unul dintre spiritele critice cele mai penetrante din istoria filosofiei, supune gîndului spre meditare şi aceste concluzii.

Reflecţiile lui Hume asupra scepticismului vizează cele două feluri de scepticism: cel al *raţiunii* şi cel al *simţurilor*. Asupra acestor reflecţii vom zăbovi şi noi pentru a desprinde noi valenţe ale gîndirii filosofului scoţian. Pe parcursul analizelor sale, Hume notează că el nu aprobă procedeul expeditiv adoptat de unii critici cu privire la sceptici, procedeu care constă în „a respinge intempestiv, fără cercetare sau examen, toate argumentele lor"[257]. Din această întîmpinare se desprinde ideea că Hume ar putea fi de acord cu respingerea scepticismului, dacă aceasta ar fi rezultatul unui examen la obiect. Care este însă rezultatul unui asemenea examen efectuat de Hume însuşi?. La această întrebare vom căuta răspunsul în cele ce urmează.

*

---

[256] Mario Bunge, *Op. cit.*, p. 68.
[257] D. Hume, *Traité*, p. 232.

Scepticismul asupra raţiunii decurge, după Hume, din opoziţia existentă între regulile ştiinţelor demonstrative, „certe şi infailibile", şi facultăţile noastre, „failibile" şi „nesigure", care, atunci cînd încearcă să aplice aceste reguli, „sînt foarte înclinate să le ocolească şi să cadă în eroare"[258]. Ţinînd cont tocmai de această slăbiciune a facultăţilor noastre intelectuale, apare cerinţa ca noi să supunem judecăţii, ca frînă sau control, prima noastră judecată sau credinţă. Care este consecinţa examinării primelor noastre judecăţi? Hume consideră că prin această reevaluare „orice cunoştinţă degenerează în probabilitate"*. Aşa, de exemplu, încrederea unui matematician în calculele sale creşte cu probele, dar mai ales cu aprobarea amicilor. „Or, este evident — spune Hume — că această creştere graduală de certitudine nu înseamnă altceva decît adăugarea de noi probabilităţi şi derivă dintr-o constantă asociere de cauze şi efecte, conform experienţei şi observaţiei anterioare"[259]. Odată porniţi pe calea examinării raţionale a judecăţilor, incertitudinea noastră nu poate decît să crească, pentru că orice judecată astfel stabilită implică elemente de eroare şi trebuie, la rîndul ei, îndreptată printr-un nou examen. Astfel — spune Hume —, „noi trebuie să corijăm întotdeauna prima noastră judecată, care derivă din natura obiectului, printr-o altă judecată, care derivă din natura intelectului"[260]. Deci — completează Hume —, aşa cum demonstraţia este supusă probabilităţii, tot la fel această probabilitate se supune unei noi corecţii din partea reflecţiei spiritului. În acest fel, în orice probabilitate, la o incertitudine se adaugă o nouă incertitudine, ce provine din slăbiciunea facultăţii care judecă; şi prin corelarea acestor două incertitudini se adaugă o nouă îndoială, „care de-

---

[258] D. Hume, *Traité*, p. 225.

* Aici termenul de probabilitate are sensul de incertitudine.

[259] *Ibidem*, pp. 225—226.

[260] *Ibidem*, p. 227.

rivă din posibilitatea erorii în aprecierea pe care o facem asupra veracităţii şi fidelităţii facultăţilor noastre"[261]. Cum şi această soluţie este fundată pe probabilitate, prima evidenţă este şi mai mult slăbită, şi apoi va fi iar slăbită prin a patra îndoială de acelaşi fel, cuprinsă în noua judecată şi aşa *in infinitum* — pînă ce nu mai rămîne nimic din certitudinea originară, oricît de mare ar fi fost ea şi oricît de mică ar fi fost diminuarea ocazionată de fiecare operaţiune de acest fel. Rezultatul final al acestor examinări succesive nu poate fi altul decît totala incertitudine: „Oricît de puternică ar fi prima noastră credinţă, ea trebuie inevitabil să piară, trecînd prin atît de repetate examene, în care fiecare răpeşte ceva din forţa şi vigoarea ei. Cînd reflectez la posibilitatea naturală a judecăţii mele de a greşi, eu am mai puţină încredere în opinia mea decît atunci cînd nu fac decît să privesc cu atenţie obiectele asupra cărora raţionez; şi cînd, înaintînd şi mai mult, eu supun examenului fiecare dintre aprecierile succesive, toate regulile logicii cer o continuă diminuare, şi în cele din urmă o extincţie totală, a credinţei şi evidenţei"[262].

Prin urmare, aceleaşi principii care fac să luăm o decizie trebuie în mod necesar, cînd prin cercetare sînt împinse mai departe, să reducă, în cele din urmă, evidenţa originară la nimic şi să răstoarne cu totul orice credinţă şi orice părere. Deci, dacă credinţa ar fi doar un act al gîndirii, ea ar trebui să se distrugă singură şi „să ajungă în toate cazurile la o completă suspendare a judecăţii"[263].

*

În legătură cu acest argument sceptic al lui Hume se poate obiecta că el se bazează pe cumularea pre-

---

[261] D. Hume, *Traité*, pp. 227—228.
[262] *Ibidem*, p. 228.
[263] *Ibidem*, pp. 229—230.

supuselor incertitudini, care ar apare la fiecare fază a verificărilor întreprinse de raţiune, lucru pe care Hume nu-l probează. Ni se spune că prima judecată a raţiunii implică un anumit grad de incertitudine tocmai pentru faptul că în acest act au intervenit facultăţile intelectului. Cum aceste facultăţi intervin la fiecare demers al inteligenţei, Hume va considera că fiecare examen raţional adaugă noi elemente de incertitudine la incertitudinea precedentă. Dar, cum fiecare examen este întreprins tocmai pentru a stabili gradul de *certitudine* a judecăţii respective, sîntem îndreptăţiţi să ne întrebăm ce se întîmplă cu această certitudine odată stabilită? Este cert că, atunci cînd verificarea este temeinică, certitudinea atinsă nu poate să scadă la o nouă verificare temeinică. Presupoziţia lui Hume despre slăbiciunea imanentă a facultăţilor noastre raţionale este neîntemeiată şi nicăieri probată. Această presupoziţie decurge din teza empiristă potrivit căreia „ideile" pierd din adevăr (claritate) în măsura în care sînt mai îndepărtate de impresiile lor originare (este evident că aici empirismul confundă o problemă de psihologie cu una de epistemologie) şi se sprijină pe analiza întreprinsă de Hume cu privire la conceptul de relaţie cauzală. Menţionăm că analiza lui Hume este realizată de raţiune şi, ca atare, ea nu poate dovedi slăbiciunea raţiunii.

Desigur, raţiunea trebuie să-şi verifice singură rezultatele propriei ei activităţi. Dar din acest autocontrol ea nu poate în nici un caz ieşi cu o certitudine diminuată. Pozitiv în argumentul menţionat de Hume este faptul că se accentuează că orice cunoştinţă, la orice nivel de constituire a ei, implică întotdeauna şi ceva ce nu este dat, ceva ce ţine de aparatul nostru cognitiv. De aici necesitatea ca acest aparat să fie astfel folosit încît conţinutul cunoaşterii să nu fie alterat, ci, dimpotrivă, cît mai bine pus în lumină. Problema a fost pusă în evidenţă de Bacon şi Descartes — sub forma nece-

Scanned with OKEN Scanner

sităţii eliberării minţii de toate ideile false care o pot îndrepta pe căi greşite —, iar Hume şi Kant au considerat că subiectul îşi pune pecetea hotărîtoare asupra cunoaşterii. Abia filosofia contemporană marxistă şi ulterior şi cea numită neoraţionalism — Gonseth, Bachelard etc. — au găsit un echilibru între factorul obiectiv şi cel subiectiv în constituirea cunoştinţelor.

*

Revenind asupra argumentului sceptic cu privire la raţiune, folosit de Hume, ne putem întreba dacă Hume se simte legat de el. Autorul *Tratatului* — lucrare în care se află inserat acest argument — arată el însuşi că ar fi posibil să fie întrebat dacă aderă sincer la acest argument, deci dacă este unul dintre acei sceptici care susţin că „totul este incert". „Voi răspunde că această întrebare este cu totul de prisos şi că nici eu şi nici altcineva n-am fost vreodată sincer şi constant de această părere. Natura, printr-o necesitate absolută şi irezistibilă, ne-a determinat să judecăm tot aşa de bine ca şi să respirăm şi să simţim . . . Oricine şi-a luat sarcina de a respinge subtilităţile acestui scepticism *total* a discutat în realitate fără adversar şi s-a forţat să dovedească cu ajutorul argumentelor o facultate pe care natura a sădit-o în prealabil în spirit şi a făcut-o inevitabilă"[264].

Care a fost atunci motivul pentru care Hume a dezvoltat argumentul sceptic de mai sus? Hume ne răspunde cu aceeaşi francheţe: „Dezvoltînd cu atîta grijă argumentele acestei secte fanteziste, intenţia mea este deci numai de a face pe cititor atent asupra adevărului ipotezei mele, şi anume că *toate raţionamentele noastre privitoare la cauze şi efecte nu derivă din altceva decît din obişnuinţă şi că credinţa este mai curînd*

---

[264] D. Hume, *Traité*, p. 229.

un act al părții senzitive decît al părții cogitative a naturii noastre"[265].

Prin urmare, argumentul sceptic de mai sus are, în intenția lui Hume, rolul să evidențieze că întregul conținut al cunoașterii se obține din impresia senzorială. Astfel se explică — după Hume — că, deși nu găsim nici o eroare în argumentele sceptice precedente, se continuă totuși să se creadă și să se gîndească ca și înainte de intervenția acestor argumente. Se poate conchide, spune Hume, că raționamentul și credința sînt un fel de senzație sau un mod particular de concepere, care nu poate fi distrus de simple reflecții[266].

În virtutea acestui raționament urmează că rațiunea este aceea care generează incertitudine prin intervenția ei în actul cunoașterii. Această teză nu este singura avansată de Hume asupra problemei în discuție, deoarece, cum se va vedea în continuare, el vorbește și de un scepticism generat de treapta senzorială a cunoașterii. În orice caz, teza lui Hume că intervenția rațiunii în actul cognitiv duce la slăbirea certitudinii vine în conflict cu știința modernă și contemporană, ale cărei realizări sînt strîns legate de aportul tot mai însemnat pe care-l aduce rațiunea în cunoaștere prin ansamblul ei de metode și de ipoteze, aport în continuă creștere. Noi putem aprecia chiar demersul empirist ca o dovadă indirectă a rolului pozitiv pe care-l joacă rațiunea în constituirea cunoștințelor noastre tocmai prin evaluarea permanentă pe care o face rațiunea asupra gradului de obiectivitate a acestora. Desigur, rațiunea nu poate realiza singură această sarcină, ci numai sprijinindu-se pe experiența obiectivă, pe practică.

•

Hume împarte obiecțiile sceptice împotriva evidenței *simțurilor* în două clase: *populare* și *filosofice*. Cele

[265] D. Hume, *Traité*, p. 229.
[266] *Ibidem*, p. 230.

Scanned with OKEN Scanner

populare derivă din slăbiciunea naturală a organelor noastre senzoriale, din împrejurări — cum ar fi înfăţişarea frîntă a unei vîsle în mediul lichid, aspectele variate ale lucrurilor după diferitele lor distanţe, imaginea dublă produsă prin apăsarea unui ochi etc. —, din variaţiile aprecierilor noastre în stare de boală sau sănătate, tinereţe sau bătrîneţe etc. Obiecţiile de acest fel, pe care s-au sprijinit Locke şi Berkeley, sînt considerate de Hume ca „banale" şi „slabe". Pe baza acestei constatări, Hume va trage o concluzie justă: „Aceste teme sceptice sînt, într-adevăr, suficiente doar pentru a dovedi că nu e îngăduit să ne bizuim fără rezerve pe simţurile noastre, ci că trebuie să le corectăm evidenţa prin raţiune şi prin consideraţii derivate din natura mediului, distanţa obiectului şi dispoziţia organului, pentru ca ele să devină, înăuntrul sferei lor, *criterii* potrivite ale adevărului şi falsităţii"[267]. Aici Hume surprinde, în felul său, că dihotomia instrumentelor cunoaşterii în senzaţii şi raţiune şi opunerea lor nu poate duce decît la rezultate contrare destinaţiei lor, care este aceea de a cunoaşte.

Această corecţie pe care empiristul Hume înţelege că trebuie s-o aducă simţurilor ne arată că filosoful scoţian, ducînd empirismul la ultimele lui consecinţe, indică el însuşi unele căi de a ieşi din impas.

Dacă argumentele sceptice populare în privinţa simţurilor sînt „slabe", în schimb cele „filosofice" sînt considerate de Hume ca redutabile. Aceasta pentru că — remarcă Hume — certitudinile noastre „derivă în întregime din relaţia cauzei şi efectului", iar noi n-avem nici o altă idee despre această relaţie decît aceea a două obiecte frecvent *asociate*, iar asupra acestei legături n-avem nici un argument[268]. Cum s-a văzut, prin analizele sale asupra conceptelor de substanţă şi cau-

---

[267] D. Hume, *An Enquiry*, p. 504, § 117.
[268] *Ibidem*, p. 507, § 127.

Scanned with OKEN Scanner

zalitate Hume ajunge la concluzii sceptice de acest fel.

Ne putem întreba dacă Hume rămîne la aceste concluzii sceptice. Din punct de vedere speculativ (teoretic), nu se poate ajunge la altceva de pe poziţii empiriste. Hume are marele merit că a demonstrat acest lucru în modul cel mai elocvent. Dar, comparînd aceste concluzii cu viaţa reală, el constată o nepotrivire. Astfel, în ciuda faptului că examenul critic ne arată că simţurile ne dau doar o credinţă în legătură cu existenţa lucrurilor, oamenii sînt totuşi îndemnaţi de un „instinct natural" să se încreadă în simţurile lor şi ei presupun existenţa unui „univers extern", care nu depinde de percepţiile noastre şi care ar exista chiar dacă noi sau orice altă fiinţă sensibilă ar fi absentă sau nimicită. „Chiar animalele sînt stăpînite de o asemenea opinie şi păstrează această credinţă în obiectele externe în toate gîndurile, intenţiile şi acţiunile lor". Această „opinie universală şi primitivă" vine în opoziţie cu consideraţiile filosofice care ne arată că minţii noastre nu-i sînt prezente decît percepţiile, iar simţurile „sînt doar căile prin care trec aceste imagini, fără să fie capabile să producă vreo relaţie directă între minte şi obiect"[269]. Hume se întreabă cum am putea noi să ştim dacă percepţiile simţurilor sînt cauzate de obiecte exterioare deosebite dar asemănătoare lor? „Desigur, prin experienţă, ca în toate celelalte chestiuni de acelaşi fel. Dar aici experienţa este şi trebuie să fie cu totul mută. Mintea nu are prezente niciodată decît percepţiile şi nu poate ajunge la nici o experienţă asupra conexiunii lor cu obiectele"[270]. În această situaţie ar trebui oare să se recurgă, precum au preconizat alţi filosofi, la divinitate pentru a explica percepţiile? Nicidecum, răspunde ferm Hume. A recurge la divinitate pentru a garanta adevărul percepţiilor „înseamnă să faci în mod sigur un ocol cu totul neaştep-

[269] D. Hume, *An Enquiry*, p. 504, § 118.
[270] *Ibidem*, p. 505, § 119.

Scanned with OKEN Scanner

tat". În plus, dacă lumea exterioară este pusă la îndoială, devine extrem de dificilă argumentarea existenţei divinităţii şi a atributelor sale[271]. Hume califică drept sceptică concepţia lui Berkeley potrivit căreia calităţile sînt doar percepţii ale spiritului[272]. Este de menţionat faptul că, încercînd să găsească un contraargument scepticismului numit de el „excesiv", Hume se apropie de sesizarea rolului practicii: „Marele distrugător al *pyrrhonismului* sau al principiilor excesive ale scepticismului este fapta, activitatea, ocupaţiile vieţii zilnice (The great subverter of *Pyrrhonism* or the excessive principles of scepticism is action, and employment, and the occupations of common life). Aceste principii pot înflori şi triumfa în şcoli, unde este într-adevăr greu, dacă nu imposibil, să le respingi. Dar îndată ce le părăsesc şi, alături de obiectele reale care pun în mişcare pasiunile şi sentimentele noastre, ele se află în opoziţie cu cele mai puternice principii ale noastre, se risipesc ca fumul şi lasă pe cel mai convins sceptic în aceeaşi stare ca şi pe ceilalţi muritori"[273].

Hume opinează că obiecţia cea mai importantă şi mai întemeiată împotriva scepticismului *excesiv* este că „nici un bine durabil nu poate să rezulte din el", iar cel mai bun remediu este „viaţa", care alungă toate îndoielile. „Natura e totdeauna mai tare decît principiile". Obiecţiile sceptice sînt „simple jucării" şi n-au alt rost decît să arate dificila situaţie a omenirii, care „trebuie să activeze, să cugete şi să creadă", deşi nu poate indica fundamentul acestor activităţi şi să înlăture obiecţiile ce se pot ridica[274].

Deşi Hume s-a apropiat de soluţia reală a problemei cunoaşterii, adică de descoperirea criteriului fundamental de distingere — în cadrul unui proces cognitiv complex

---

[271] D. Hume, *An Enquiry*, p. 505, § 120.
[272] *Ibidem*, § 122.
[273] *Ibidem*, p. 507, § 126.
[274] *Ibidem*, pp. 507—508, § 128.

Scanned with OKEN Scanner

cu sens ascendent — a adevărului de eroare, totuşi noţiunea empiristă de experienţă l-a împins pînă la urmă spre o soluţie care se reduce la recunoaşterea priorităţii vieţii în raport cu tezele sceptice şi a cărei semnificaţie este numai terapeutică.

Hume consideră că scepticismului extrem trebuie să i se opună un scepticism *moderat*, care să constea în limitarea cercetărilor la subiectele care corespund „capacităţii restrînse a intelectului omenesc". În favoarea unui astfel de scepticism militează convingerea că îndoielile pyrrhoniene sînt puternice şi că nu ne putem elibera de ele decît prin „tăria neclintită a instictului natural"[275]. Hume recomandă filosofiei să nu treacă dincolo de „viaţă obişnuită", peste care, mintea, dacă trece, se află în deplin arbitrar*. În încheierea *Cercetării* sale, Hume rezumă astfel această problemă: „Dacă luăm în mînă vreun volum, de teologie sau metafizică scolastică, de exemplu, să ne întrebăm: *Conţine el vreun argument abstract privitor la cantitate sau număr? Nu. Conţine el vreun raţionament experimental despre fapte şi existenţă? Nu.* Atunci aruncaţi-l în foc deoarece nu poate cuprinde nimic altceva decît sofistică şi iluzie"[276].

Preconizînd un scepticism moderat, care este afirmat aproape cu aceleaşi cuvinte cu care Descartes a dat expresie metodei sale[277] — menţionăm însă că filosoful scoţian face o caracterizare inexactă îndoielii carteziene —, Hume este încredinţat că numai astfel gîndirea omenească scapă atît de servitutea scepticismului extrem, cît şi de înclinaţia spre dogmatism. Acest scepticism *atenuat* sau *academic* ar avea rolul de a frîna „înclinaţia naturală" pe care o au oamenii de a fi „afirmativi şi dogmatici în opiniile lor; şi în timp ce

---

[275] D. Hume, *An Enquiry*, p. 508, § 130.

* Hume pare să ignore că rostul filosofiei este tocmai acela de a trece, prin investigaţiile ei, dincolo de viaţa obişnuită.

[276] *Ibidem*, p. 509, § 132.

[277] *Ibidem*, p. 504, § 116.

Scanned with OKEN Scanner

ei privesc obiectele numai pe o singură parte şi n-au nici o idee despre vreun argument contrar, ei se reped în principii către care sînt înclinaţi, neavînd nici o îngăduinţă pentru cei ce susţin sentimente opuse". Şovăiala tulbură intelectul şi suspendă acţiunea. Pentru a scăpa de această stare, ei recurg la „violenţa afirmaţiilor şi îndărătnicia credinţei lor". Deoarece filosofii dogmatici nu-şi dau seama de „straniile slăbiciuni ale intelectului omenesc", este necesară „o mică nuanţă de pyrrhonism... În general, există un grad de îndoială, de prudenţă şi de modestie care, în toate felurile de cercetare şi hotărîre, ar trebui să însoţească întotdeauna pe adevăratul gînditor"[278]. Aici se află consemnat nu numai modul cum înţelege Hume scepticismul, dar şi faptul că el a descoperit relaţia strînsă dintre atitudinea metafizică, unilaterală, şi dogmatismul intolerant. Hume observă de asemenea că ambele exagerări extreme — şi cea sceptică, şi cea dogmatică — sînt egal de păgubitoare activităţii umane. „Raţiunea sceptică şi cea dogmatică sînt de acelaşi fel, deşi contrare prin acţiune şi tendinţă... şi nici una nu-şi cheltuieşte puterea în luptă fără să ridice tot pe atît pe cea a adversarului". De aceea, Hume găseşte că „e bine că natura distruge la timp forţa tuturor argumentelor sceptice şi le împiedică să aibă vreo influenţă notabilă asupra intelectului"[279].

Prin natură Hume înţelege aici viaţa obişnuită care, prin evenimentele ei, chiar banale, infirmă scepticismul rezultat din reflecţia asupra cunoaşterii. Filosoful scoţian consideră că scepticismul cu privire la raţiune şi la simţuri este o *maladie incurabilă*. Nici judecata şi nici simţurile nu pot fi apărate. Încercînd să le justificăm, le expunem şi mai mult îndoielii. „Deoarece îndoiala sceptică provine în mod natural dintr-o reflecţie profundă şi intensă asupra acestor subiecte, ea

[278] D. Hume, *An Enquiry*, p. 508, § 129.
[279] Idem, *Traité*, p. 233.

Scanned with OKEN Scanner

creşte totdeauna în măsura în care noi împingem mai departe reflecţiile noastre, fie în opoziţie, fie în conformitate cu ele. Singură indiferenţa şi lipsa de atenţie ne pot aduce un remediu"[280].

*

B. Russell socotea că scepticismul lui Hume nu poate fi cu totul „sincer", pentru că vine în opoziţie cu viaţa reală[281]. S-a văzut mai sus că însuşi Hume arată că, în privinţa scepticismului privitor la raţiune, nici un sceptic nu este cu totul sincer, pentru că acest fel de scepticism, confruntat cu puternicile convingeri care izvorăsc din senzaţii, ne apare ca simplu joc speculativ. Credem însă că nu tot aşa stau lucrurile şi cînd este vorba de „argumentele filosofice" rezultate din analiza experienţei senzoriale. Toate analizele de acest fel îl duc pe Hume la concluzii sceptice, concluzii implicate în principiile empiriste ale filosofiei sale. Hume ne confirmă aceasta atunci cînd arată că încercările sale de a întemeia cunoaşterea în experienţa simţurilor l-au dus la un rezultat contrar: „Am abordat acest subiect declarînd de la început că trebuie să avem încredere oarbă în simţurile noastre şi că aşa va fi şi concluzia pe care o voi trage din ansamblul analizelor mele. Dar, pentru a fi franc, *în prezent* am un sentiment cu totul contrar, şi sînt mai înclinat să nu am absolut nici o încredere în simţurile mele, sau mai curînd în imaginaţia mea, decît să-i acord o atît de oarbă încredere"[282]. Consecvenţa dezvoltării principiilor empiriste l-au dus pe Hume la acest rezultat. Prin aceasta, el a dovedit de fapt neputinţa empirismului de a da o întemeiere cunoaşterii.

Hume însă ne atrage atenţia, fapt neglijat uneori de

---

[280] D. Hume, *Traité*, p. 267.
[281] B. Russell, *Histoire*, p. 684.
[282] D. Hume, *Traité*, p. 266.

Scanned with OKEN Scanner

către criticii săi, că filosofia sa nu trebuie nicidecum interpretată ca implicînd negarea *existenţei* lucrurilor. „Putem într-adevăr să întrebăm *care cauze ne determină să credem în existenţa corpurilor*, dar n-are rost să întrebăm *dacă există corpuri sau nu*. Este aici un punct pe care sîntem siliţi să-l luăm ca admis în toate raţionamentele noastre“[283]. Orice analiză a concepţiei lui Hume despre substanţă rămîne incompletă şi chiar deformantă dacă ignorează această subiliniere făcută de marele gînditor scoţian.

*

O caracterizare de ansamblu a filozofiei lui Hume este obligată să reţină, pe lîngă laturile subiectiviste ale concepţiei sale despre cunoaştere, şi refuzul gînditorului scoţian de a se pronunţa asupra problemelor ce privesc natura existenţei. În acest sens vine şi aprecierea lui Lenin, care — reluînd o observaţie a lui Engels — afirmă că „*linia* lui Hume în filosofia modernă“, fiind agnostică, este o „linie de mijloc“, care „oscilează“ între materialism şi idealism[284].

12. Semnificaţia dezvoltării principiilor empiriste pînă la consecinţele lor ultime. Locul lui Hume în istoria filosofiei

Din perspectiva analizelor noastre de pînă aici ne putem întreba care este semnificaţia majoră a filosofiei lui Hume şi care este locul acestui gînditor în istoria

[283] D. Hume, *Traité*, p. 234.
[284] V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, în *Opere complete*, vol. 18, pp. 5, 24—25.

Scanned with OKEN Scanner

filosofiei. Analizele precedente ne fac să conchidem că Hume are în primul rînd meritul de a fi dus pînă la capăt efortul început de Locke de a ajunge la certitudine pornind de la experienţa sensibilă. Pe această cale, concluziile n-au putut fi însă altele decît cele sceptice. Punînd în evidenţă insuficienţa punctului de pornire, aceste concluzii sceptice îl fac pe Hume să resimtă oarecum nevoia — referirile lui la viaţă şi activitate sînt un indiciu în acest sens — de a integra problemei cunoaşterii şi realitatea ontică, prin practică. Punctul de vedere empirist a dus la ruperea de obiect şi astfel cunoaşterea a fost suspendată şi în ultimă analiză anihilată. Demonstraţia lui Hume dovedeşte necesitatea regăsirii legăturii cu obiectul. Analiza făcută de Hume a fost absolut necesară, dar incompletă. Ne-am fi aşteptat ca filosoful scoţian, după ce a constatat că empirismul duce necesarmente la scepticism şi prin aceasta intră în conflict acut cu viaţa umană, să renunţe la acest empirism şi să treacă la o modalitate dialectică de abordare a problemei cunoaşterii. Dar aceasta a fost o sarcină atît de mare încît a cerut un efort ce nu putea fi făcut de un singur om, nici chiar de o singură epocă. Că acest efort a fost imens îl reliefează pregnant faptul că următoarele momente mari ale filosofiei se numesc: Kant, Hegel, Marx. Dar Hume, neîndoielnic, a contribuit la realizările acestora. Fie şi numai prin faptul că, fără el, Kant nu poate fi conceput. Iar asupra rolului jucat de Kant în filosofia modernă şi contemporană este de prisos să insistăm.

Judecată în ansamblul ei, filosofia lui Hume ne apare, prin urmare, ca un vast experiment teoretic direcţionat de ipoteza empiristă — aşa cum a fost ea înţeleasă şi practicată de Locke şi parţial de Berkeley —, dar mult mai consecvent urmărită în consecinţele ei. Or, tocmai aceste consecinţe, pe care Hume a avut cu-

Scanned with OKEN Scanner

rajul să le tragă, pun în lumină limitele de netrecut ale empirismului, care se dovedește astfel inapt să fundamenteze cunoașterea. Ceva mai mult, cunoașterea apare ca imposibilă gîndirii empiriste. Ajuns la acest rezultat, Hume n-a putut face pasul hotărîtor de a abandona empirismul și de a se situa pe o poziție filosofică cu un orizont suficient de larg pentru a permite o mai justă judecare a procesului de cunoaștere, proces care, complex fiind și totdeauna legat de obiect, poate fi investigat în mod eficient numai de pe o poziție care să implice punctul de vedere empirist ca pe ceva negat și depășit. Hume, care a respins toate prejudecățile, a rămas credincios aprioris mului empirist. O filosofie a empirismului pur este însă o contradicție în termeni. Așa se face că el a ajuns pînă la urmă să recomande renunțarea la filosofie și rămînerea la empiria populară. Nu putem să nu vedem aici și o secretă răzbunare a rațiunii care, neglijată de empirism, este totuși folosită de acesta atît împotriva ei înșăși, cît și la analiza principiilor de bază ale acestuia, a căror slăbiciune o pune în evidență. Cum a arătat Sextus Empiricus, acestea sînt procedee sceptice și, în consecință, nici rezultatele nu pot fi altfel.

În aceasta constă aportul, însemnat după părerea noastră, pe care și-l aduce gînditorul scoțian la dezvoltarea filosofiei: a demonstrat că o filosofie empiristă consecventă duce la negarea filosofiei. Acest rezultat negativ s-a dovedit pozitiv în consecințele lui. De la acest punct a pornit Immanuel Kant.

Un alt aspect important ce trebuie să fie remarcat este spiritul critic care animă întreaga filosofie a lui Hume. Prin aceasta, opera filosofului scoțian se situează pe linia celor mai valoroase tradiții ale gîndirii filosofice. Avînd în vedere acest lucru, precum și influ-

Scanned with OKEN Scanner

ența lui Hume asupra lui Kant, ca și contribuția lor la dezvoltarea spiritului critic, Engels a subliniat că acești doi gînditori „au jucat un rol foarte important în dezvoltarea filosofiei“[285].

---

[285] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane*, Marx—Engels, *Opere alese*, vol. II, ed. a II-a, București, 1955, p. 402.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul V

Poate fi Hume depăşit din interiorul empirismului?

Înainte de a răspunde întrebării din titlul acestui ultim capitol — răspuns prefigurat dealtfel în capitolul precedent —, se cuvine să indicăm, chiar dacă incomplet şi sumar, felul în care filosofia lui Hume a pătruns în conştiinţa filosofică europeană.

Opera lui Hume a provocat reacţii dintre cele mai felurite şi contestări violente. Contestările au venit mai ales din partea conaţionalilor săi scoţieni — nu din partea oamenilor de ştiinţă, ci a teologilor —, care nu-i puteau ierta lui Hume libertatea de gîndire, spiritul antidogmatic şi critica deschisă la adresa obscurantismului religios. Şcoala scoţiană a simţului comun, iniţiată de Thomas Reid, a respins subiectivismul şi scepticismul de pe o poziţie generală ce s-a concretizat într-un amestec eterogen de argumente ştiinţifice şi teologice. Adversitatea teologilor scoţieni faţă de Hume se explică prin vederile sale critice la adresa superstiţiei religioase, atît de puternică în Scoţia. „Filosoful care a pus baza tendinţelor critice din filosofia modernă empiristă la adresa religiei este David Hume"[1].

*

Pentru dezvoltarea ulterioară a filosofiei europene, un rol însemnat l-a avut ecoul stîrnit de concepţia lui

---

[1] Anders Jeffner, *Butler and Hume on Religion. A comparative Analysis*, Stockholm, 1966, p. 11.

Hume în mintea lui Kant. Aflat în fața demonstrației limpezi și precise că empirismul duce gîndirea la impas, Kant și-a dat seama că știința și filosofia sînt posibile numai prin concilierea punctului de vedere empirist cu cel raționalist. Întreprinzînd această conciliere, Kant a făcut însă greșeala să păstreze noțiunea empiristă de experiență; în acest fel, sinteza sa n-a putut fi decît subiectivistă. Dar important este faptul că prin Kant logosul filosofic și-a reluat mișcarea lui creatoare. Pe această linie de gîndire vor apare sintezele ulterioare, mai cuprinzătoare, ce vor fundamenta cunoașterea. Mai întîi cea hegeliană și apoi cea marxistă. Această fundamentare a fost condiționată de integrarea în teoria cunoașterii a unei noțiuni de experiență cu un conținut *obiectiv*. Situînd noțiunea de *practică* în centrul sistemului său explicativ, filosofia marxistă a putut elabora o teorie a cunoașterii ce răspunde exigențelor celor mai mari ale științelor contemporane. Teoreticienii nemarxiști contemporani cei mai autorizați ai cunoașterii științifice au ajuns, pornind de la studiul particularităților cercetării științifice contemporane, la rezultate similare cu cele marxiste.

*

În ceea ce privește empirismul propriu-zis, se impune observația că Hume, împingînd gîndirea empiristă pînă la concluziile ei ultime, a pus într-o frumoasă încurcătură pe toți empiriștii de după el. La urma urmei, atitudinea empiristă apare din tendința de a respinge fantasmele speculației și de a rămîne la legătura cu viața, cu realul. Această legătură este de natură practic-senzorială. În consecință, empirismul pune accent pe senzorial ca pe liantul cel mai sigur cu realitatea. Dar Hume a dovedit că senzorialul pur este tot atît de fantomatic ca și abstracția pură. Tocmai datorită fundamentului empirist al filosofiei sale, la Hume ajung să se împletească — remarcă just M. Bunge — sarcina discreditării spiritualismului și speculației neștiințifice cu „tentativa reg-

Scanned with OKEN Scanner

resivă de a pune *a priori* limite capacității cercetării raționale în general și cercetării științifice în particular"[2]. Ca atare, empirismul consecvent nu poate găsi nici o întemeiere valabilă pentru cunoaștere în aceeași măsură în care n-o poate găsi nici raționalismul abstract. Dar empiriștii se vor iluziona continuu că vor afla o modalitate de a ocoli concluziile lui Hume și că vor putea descoperi în interiorul empirismului un temei al cunoașterii.

Asupra încercărilor empiriste mai importante de a ocoli soluțiile sceptice ale lui Hume, precum și despre aducerea lui subită în actualitate de către mișcarea științifică și filosofică a secolului al XX-lea vom face scurte referiri în cele ce urmează. Aceste încercări sînt legate mai ales de nevoia de a găsi o soluție problemei inducției.

1. Încercarea lui John Stuart Mill

Empirismul s-a găsit totdeauna confruntat cu problema inducției. Dealtfel, numai prin inducție își poate el justifica existența în raport cu apriorismul raționalist.

Dar inducția s-a constituit pe baza unor concepte cum sînt cele de substanță și de cauzalitate, cărora li se atribuia un conținut obiectiv. După cum am constatat (cap. I), metoda inductivă s-a edificat pornindu-se de pe tărîmuri empiriste. Dar acest empirism constructiv nu era empirismul îngust al lui Locke și Hume, ci unul care se corela strîns, pe baza unei viziuni dialectice moștenite de la Renaștere, cu teza potrivit căreia esența

---

[2] M. Bunge, *Op. cit.*, p. 283.

Scanned with OKEN Scanner

și generalul sînt elemente constitutive ale realului și cu teza că procedeele raționale de cunoaștere sînt indispensabile procesului de cercetare. În plus, experiența pe care se baza acest empirism era una cu înțeles *obiectiv*. Aceste caracteristici sînt prezente la cei care au pus bazele metodei inductive, Bacon și Galilei*. Faptul nu trebuie să mire, în afara acestor principii inducția nu este posibilă. Pentru empirismul pur, îngust, al lui Locke, Berkeley și Hume, inducția este imposibilă. Noțiunea de cauzalitate *obiectivă* este baza oricărei concepții inductive.

Și empirismul de după Hume este permanent preocupat să găsească un sprijin inducției, dar totdeauna s-a ajuns la impas. Cauza principală este subiectivismul, valoarea exclusiv umană dată noțiunilor de experiență și cauzalitate.

În secolul trecut, John Stuart Mill este cel care, cu efort stăruitor, a căutat să demonstreze posibilitatea inducției. Această demonstrație se impunea pentru că, fără ea, empirismul nu-și mai justifica existența, se rupea cu totul de mișcarea științifică. În umbra părintelui pozitivismului, Auguste Comte, John Stuart Mill va căuta să completeze pozitivismul cu o logică și cu o teorie a cunoașterii.

În teoria sa asupra inducției, Mill *trebuia* să pornească de la cauzalitate, cea ce se și întîmplă. Noțiunea de cauză, remarcă el în al său *Sistem de logică*, este „rădăcina întregii teorii a inducției"[3]. Se știe că Auguste

---

* Așa, de exemplu, Galilei subliniază, într-o scrisoare din 5.VI.1637, legătura dintre *experiență* și *ipotezele științifice*. Referindu-se la conținutul acestei scrisori W. Heisenberg observă: „Găsim aici enunțul uimitor de clar și de concis al unui principiu fundamental al gîndirii științifice moderne: acest principiu fundamental *stabilește raportul alternativ dintre ipoteze și experiență*". (*La nature dans la physique contemporaine*, Gallimard, 1962, pp. 98—99).

[3] J. St. Mill, *Système de logique déductive et inductive*, ed. a II-a, Paris, 1880, în 2 vol., vol. I, p. 368.

Scanned with OKEN Scanner

Comte recomandase înlăturarea cauzalității din vocabularul științei[4]. Părăsește oare Mill poziția lui Comte? Un răspuns afirmativ ne-ar face să cădem în eroare. Mill are el însuși grijă să preîntîmpine această eroare, subliniind că doctrina sa despre cauzalitate nu diferă de cea a lui Comte decît prin faptul că el folosește termenul de cauză. Dar Mill completează imediat — și în aceasta constă identitatea sa de vederi cu Comte — că el nu se referă la cauze *eficiente*, ci la cauze *fizice*. „Ce sînt aceste cauze*, sau chiar dacă există așa ceva, aceasta este o problemă asupra căreia nu trebuie să mă pronunț"[5]. La Mill dispare deci din noțiunea de relație cauzală tocmai trăsătura ei definitorie, adică *producerea, eficiența*. În acest caz, legea cauzalității este numai o lege a succesiunii[6]. Iar această succesiune nu are, desigur, nici o legătură cu succesiunea lucrurilor, ea fiind o succesiune a senzațiilor. „Legea cauzalității, care este stîlpul științei inductive, nu este decît această lege simplă, găsită prin observarea inevitabilității succesiunii dintre un fapt natural și orice alt fapt care l-a precedat, independent de orice considerație referitoare la modul intim de producere a fenomenelor și de orice altă chestiune privitoare la natura «lucrurilor în sine»"[7]. Și ca să nu fie loc pentru nici un echivoc, Mill ține să sublinieze din nou că „problema generală a cauzelor eficiente este înafara limitelor subiectului nostru"[8].

Ne putem întreba de ce mai leagă Mill problema inducției de cea a cauzalității, de vreme ce pe aceasta

---

[4] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, ed. a V-a, 1907, vol. I, Lecția I, pp. 3—8.

* Este vorba de cauzele eficiente.

[5] J. St. Mill, *Op. cit.*, vol. I, p. 369.

[6] *Ibidem*, p. 368.

[7] *Ibidem*, pp. 369—370.

[8] *Ibidem*, p. 393.

Scanned with OKEN Scanner

din urmă o reduce la simpla succesiune? Doar așa se revine la situația consemnată de Hume, și anume că inducția nu este posibilă. În primul rînd, Mill ignoră soluția lui Hume, mai precis caută s-o minimalizeze, afirmînd că scopul analizelor lui Hume „nu era dobîndirea adevărului, ci să arate că acesta este inaccesibil"[9]. Este evident că Mill a confundat rezultatul analizelor lui Hume cu un pretins scop negativ, urmărit de gînditorul scoțian. Scopul real urmărit de Hume era, cum s-a văzut, întemeierea cunoașterii în experiență. Nu e vina lui că a ajuns la un rezultat opus. În al doilea rînd, Mill vrea cu orice preț să argumenteze posibilitatea constituirii inducției în cadrul concepției empiriste. Pentru aceasta, el are nevoie de legea cauzalității. Cum ajunge Mill la legea cauzalității? Faptele observate ne duc la constatarea uniformității *cursului naturii*. Această uniformitate constituie „axioma generală a inducției"[10]. Uniformitatea naturii în sensul *succesiunii* alcătuiește legea generală a cauzalității.

Subiectivismul îl duce și pe Mill la ideea că generalitatea legii cauzalității este un simplu act de „credință". Deși afirmă — contra „metafizicienilor" — că dispoziția de a crede „nu garantează adevărul obiectului acestei credințe"[11], Mill rămîne totuși la ideea că numita „credință" în valabilitatea generală a cauzalității este un „exemplu de inducție"[12]. Este evident că aceasta nu reprezintă o reală soluție pentru problema inducției. Ca pozitivist, Mill nici nu putea găsi o veritabilă soluție problemei inducției — tocmai pentru că el îi neagă legii cauzalității trăsătura ei esențială, generarea efectului de către cauză. Mill afirmă că el nu resimte — ca alții — necesitatea ca cercetarea sa să meargă „pînă la esen-

---

[9] Citat după Norman Kemp Smith, *Op. cit.*, p. 519.
[10] J. St. Mill, *Op. cit.*, vol. I, pp. 347—349.
[11] *Ibidem*, vol. II, p. 95.
[12] *Ibidem*, p. 98.

Scanned with OKEN Scanner

ţele şi constituiţia intimă a lucrurilor, pentru a găsi cauza adevărată, cauză care nu este doar urmată de efect, ci care îl *produce*"[13]. Dar tocmai aceasta este problema: dacă se rămîne la simple uniformităţi şi succesiuni, nu se poate constitui o veritabilă teorie a inducţiei. Acest lucru îl mărturiseşte indirect însuşi Mill, atunci cînd scrie: „De ce este suficient în unele cazuri un singur exemplu pentru o inducţie definitivă, pe cînd alte miriade de fapte concordante, fără o excepţie cunoscută sau presupusă, au o atît de mică valoare pentru stabilirea unei propoziţii universale? Acela care poate răspunde la această problemă se pricepe în logică mai mult decît cel mai savant dintre cei vechi şi a rezolvat problema inducţiei"[14]. Recurgîndu-se la ideea de *uniformitate* a naturii — idee de bază la Mill — problema inducţiei numai aparent este rezolvată, deoarece această uniformitate rămîne pur contingentă atîta timp cît lucrurile individuale sînt caracterizate ca lipsite de esenţă, aşa cum face Mill (reluînd o idee de-a lui Locke)[15].

*

Cu această problemă a validităţii inducţiei s-au găsit confruntaţi şi empiriştii din secolul nostru. Această confruntare a devenit cu atît mai dramatică pe planul cunoaşterii, cu cît problema cauzalităţii apărea ca problematică pentru noua ştiinţă a fizicii. Într-adevăr, noile cunoştinţe din acest domeniu păreau să acrediteze ideea inexistenţei cauzalităţii. Sau cel puţin a imposibilităţii cunoaşterii ei. Hume revine subit în actualitate. Cei mai mari savanţi şi gînditori ai secolului abordează problema cauzalităţii, unii dintre ei fiind împinşi spre poziţii humeiste. Specificul comportării fenomenelor la scara sub-

[13] *Ibidem*, vol. I, p. 369.
[14] *Ibidem*, p. 355.
[15] *Ibidem*, pp. 125—126.

Scanned with OKEN Scanner

atomică pune pe primul plan legile statistice. Se evidenţiază astfel caracterul probabilist al devenirii. De aici nu era decît un pas pînă la punerea în relaţie antinomică a probalităţii şi a cauzalităţii. Acest pas a şi fost făcut de cei mai mulţi. Unii l-au făcut temporar, alţii definitiv. Punerea în termeni de antinomie a relaţiei cauzalitate—probabilitate este viciul fundamental al tuturor concepţiilor care — avînd impresia că se sprijină pe noile date ale ştiinţei — neagă caracterul obiectiv al relaţiilor cauzale. Desigur, această poziţie îşi are rădăcina în empirismul unilateral, care a predominat printre fizicieni, începînd cu Mach.

2. Încercările filosofilor empirişti din secolul al XX-lea de a-l depăşi pe Hume

Pe linia gîndirii empiriste, David Hume a spus tot ce se poate spune atît în problema cauzalităţii, cît şi în aceea a inducţiei. De adevărul acestei teze sînt convinşi şi empiriştii lucizi cei mai recenţi. Avem în vedere mai ales pe B. Russell şi, parţial, pe Reichenbach.

Bertrand Russell este încredinţat — cum s-a văzut — că în direcţia luată de Hume „este imposibil să se meargă mai departe". Fără îndoială, Russell exprimă în acest fel necesitatea şi altor puncte de vedere şi direcţii de gîndire. Russell însă rămîne empirist şi, ca atare, nu poate oferi o altă soluţie. El se mărgineşte să arate că găseşte neconvingătoare respingerea scrierilor lui Hume şi că speră încă să se poată descoperi pe linie empiristă şi „ceva mai puţin sceptic decît sistemul lui Hume"[16].

---

[16] B. Russell, *Histoire*, pp. 670—671.

Scanned with OKEN Scanner

H. Reichenbach consideră şi el că prin Hume „empirismul găseşte formularea sa definitivă (final formulation): orice cunoaştere *a priori* este analitică, orice cunoaştere sintetică provine din percepţia senzorială; cu alte cuvinte, percepţia senzorială este singurul criteriu al adevărului neanalitic. Dar tocmai formularea principiului empirismului implică falimentul metodei empirice“[17]. De ce? Pentru că, după Reichenbach, metoda empirică existentă nu poate valida cunoaşterea. Aceasta deoarece percepţia senzorială „ne informează numai despre trecut“, iar pe această bază cunoaşterea predictivă nu se poate constitui. Relaţia între trecut şi viitor fiind sintetică, deducţia nu poate fi aplicată. Ca atare, numai inducţia poate fi instrumentul predicţiei. „Dar deoarece inferenţa inductivă nu poate fi validată nici de logica deductivă, nici de referirea la experienţă, n-avem nici un motiv s-o acceptăm: inferenţa inductivă apare ca injustificabilă. Metodele empirice nu pot întemeia cunoaşterea“[18].

În ciuda acestei concluzii judicioase, Reichenbach n-a renunţat la punctul de vedere empirist. El este încredinţat că nereuşita acestuia se datoreşte doar faptului că empirismul clasic a fost năpădit de elemente raţionaliste. „Adeziunea inconştientă la programul raţionalist de cunoaştere, la interpretarea cunoaşterii în termeni de cunoaştere matematică, este aceea care duce la scepticismul humeist“[19]. Împotriva acelor care încercau să ocolească acest scepticism recurgînd la credinţă — „credinţa (belief) a devenit foarte la modă“, constata Reichenbach în 1947 — pentru a găsi un temei inducţiei, Reichenbach atrage atenţia că această încercare este lipsi-

---

[17] H. Reichenbach, *Op. cit.*, p. 140.
[18] *Ibidem*, p. 141.
[19] *Ibidem*, p. 142.

Scanned with OKEN Scanner

tă de orice noimă. „Soluția problemei lui Hume trebuie să fie căutată înăuntrul cadrului empirismului; altminteri nu există nici o soluție“[20].

Această ultimă concluzie este legată de concepția lui Reichenbach despre matematică, aceasta fiind, după el, nu o știință sintetică, cum cred — consideră el — raționa-liștii — care își trag forța sistemului lor din matematică —, ci una analitică. Reichenbach crede că istoria dezvoltării matematicii și a fizicii matematice din secolele XIX și XX este însăși istoria eliberării epirismului de elemente raționaliste, deoarece apariția, de exemplu, a geometriilor neeuclidiene ar arăta că aplicarea sistemului matematic la realitatea fizică este o problemă empirică, nemaifiind vorba de o singură geometrie, ale cărei adevăruri apăreau ca apriorice. Și deoarece adevărul matematic este analitic, el nu zugrăvește realitatea fizică. „O știință fizică construită pe modelul matematicii va fi goală, nu va putea să ne informeze asupra lumii fizice. Orice cunoaștere sintetică provine din observație . . .“ Matematica nu prezintă decît un mănunchi de posibilități — alegerea uneia sau alteia dintre acestea și aplicarea ei la realitatea fizică este de ordin empiric[21].

Teza lui Reichenbach aici consemnată cere un examen critic. Acest examen duce la următoarele observații: 1) Empirismul lui Hume nu este tributar — cum crede Reichenbach — nici unui principiu raționalist (abstracție făcînd de prezența la el a procedeelor raționale de argumentare, dar nu la acestea se referă Reichenbach), spre deosebire de concepția lui Locke, în care întîlnim într-adevăr un amestec eclectic de elemente empiriste și raționaliste. Și la Berkeley găsim o alăturare de elemente empiriste și de teze teologice. În ceea ce îl privește pe Hume, concluziile lui sînt, cum bine observă și Russell,

---

[20] *Ibidem*, p. 142.
[21] *Ibidem*, p. 143.

Scanned with OKEN Scanner

pe deplin solidare cu premisele sale empiriste. Ca atare, s-a văzut, empirismul consecvent nu poate ajunge la alte concluzii decît cele humeiste. 2) Prin apariţia geometriilor neeuclidiene şi apoi a teoriei relativităţii s-a infirmat *apriorismul* şi nu raţionalismul*. Reichenbach nu arată care ar putea fi motivul pentru care noua matematică n-ar fi compatibilă cu raţionalismul. Faptul că adevărul analitic al matematicii nu reprezintă, cum observă Reichenbach, neapărat o descriere a realităţii fizice — decizia asupra acestui adevăr fiind de domeniul experienţei şi ulterioară stabilirii lui — nu duce nicidecum la concluzii de slăbire a raţionalismului în favoarea empirismului, ci face evidentă necesitatea unei sinteze între raţiune şi experienţă. 3) În ceea ce priveşte afirmaţia lui Reichenbach că abia apariţia geometriilor neeuclidiene ar fi arătat că aplicarea sistemului matematic la realitatea fizică este de competenţa experienţei, putem observa că geometria neeuclidiană a făcut acest adevăr evident, dar el fusese pus în lumină încă de către Galilei şi Descartes, în teoria lor asupra ipotezelor, în care arătau că din multiplele ipoteze elaborate matematic, experienţa este aceea care decide care dintre ele este cea justă[22]. 4) Hume considera şi el că matematica îşi stabileşte adevărurile analitic. Kant este cel care avea altă opinie („7+5=12"). 5) H. Reichenbach nu poate fundamenta depăşirea poziţiei lui Hume atîta timp cît rămîne la acelaşi înţeles subiectivist asupra noţiunii de experienţă şi cît se limitează la a afirma că întreaga noastră cunoaştere „sintetică" provine din observaţie. Or, Hume a arătat că observaţia prinde numai momentul

---

* Empirismul are tendinţa să confunde raţionalismul cu apriorismul.

[22] A se consulta W. Heisenberg, *Op. cit.*, p. 98, şi Descartes, *Discours*, VI.

Scanned with OKEN Scanner

prezent, sinteza fiind opera imaginației. Kant va decreta sinteza ca rezultat al activității intelectului. „Reducerea matematicii la relații analitice — afirmă Reichenbach — este un rezultat negativ. El trebuie să fie completat de o concepție a cunoașterii sintetice, care să satisfacă în același timp criteriul empirist de adevăr și să depășească criticismul lui Hume“[23].

Cerința exprimată aici de Reichenbach n-a fost și nici nu putea fi satisfăcută de empirismul contemporan. Aceasta pentru că ea cuprinde elemente ce se exclud. Atîta timp cît se rămîne la criteriul empirist al adevărului cunoștințelor noastre, nu se poate ajunge decît la concluziile trase de Hume. Acesta este și motivul pentru care empirismul modern nu diferă esențial de cel clasic: „Empirismul analitic modern... diferă de acela al lui Locke, Berkeley și Hume prin asocierea matematicilor și prin dezvoltarea pe care o dă unei puternice tehnici logice“[24]. Problema pusă de Reichenbach se reduce în fond la alternativa: ori se rămîne la principiile empirismului și atunci scepticismul lui Hume nu poate fi ocolit, ori, pentru a scăpa de acest scepticism paralizant, trebuie depășit empirismul. Rămînînd la principiile empiriste, filosofii empiriști n-au putut ieși din sfera fenomenalismului și scepticismului. Cei care au străpuns această sferă, cum ar fi, de exemplu, Russell, au putut-o face numai cu prețul unor infidelități față de aceste principii.

*

Empirismul contemporan a rămas la definirea cauzalității ca succesiune și *legătură constantă*. Aceasta pentru că, așa cum rezultă din analizele noastre anterioare,

---

[23] H. Reichenbach, *Op. cit.*, p. 144.
[24] B. Russell, *Histoire*, p. 846.

Scanned with OKEN Scanner

empirismului îi este interzisă transcenderea spre esență, spre interior, deci nu poate spune nimic despre caracterul genetic al relației cauzale, singurul definitoriu pentru legătura nesimetrică dintre cauză și efect. Legătura constantă nu este ceva caracteristic numai relației cauzale. Mario Bunge ne atrage în acest sens atenția că variațiile corelate ale unei structuri se potrivesc formulei humeiste a cauzalității, ceea ce îi subliniază șubrezenia: „Cele două brațe ale unei pîrghii sînt strict asociate, dar nu sînt cauzal unite unul cu altul"[25]. Este evident că formula la care rămîne Hume este necorespunzătoare, pentru că este defectivă din punct de vedere ontologic, iar empirismul contemporan n-a putut-o îmbunătăți. Aceasta pentru că el nu a putut ieși din cadrele epistemologiei subiectiviste. Or, cum observă și Bunge, „problema cauzală, departe de a avea numai o latură epistemologică, este, în primul rînd, o problemă ontologică"[26].

Nici definirea cauzalității prin *succesiune* nu poate fi mulțumitoare. Însuși Hume a observat că simpla succesiune nu caracterizează raportul cauzal. Și totuși, urmașii săi pozitiviști au rămas la caraterizarea cauzalității ca succesiune în timp. Hume a arătat cît se poate de limpede că empirismul nu poate face altceva decît să rămînă la *contiguitate* și *succesiune* în definirea raportului cauzal — deși tot el a subliniat tot atît de apăsat că asemenea parametri nu pot caracteriza în fapt raportul cauzal, acesta putînd fi caracterizat numai de *necesitatea producerii* efectului de către cauză —, deoarece numai acestea sînt date în *experiență*. Pe marginea acestui fapt Mario Bunge observă, critic, că „dacă filosofia trebuie să fie empirică, nici un alt înțeles decît acela al succesiunii uniforme nu poate fi atașat prin-

[25] M. Bunge, *Op. cit.*, p. 44.
[26] *Ibidem*, p. 72.

Scanned with OKEN Scanner

cipiului cauzal . . .“[27] Este desigur vorba de acest empirism epistemologic, căruia Hume i-a dat cea mai înaltă expresie.

Cînd spunem că succesiunea sau contiguitatea nu sînt caracteristici ale relaţiei cauzale, nu înţelegem faptul că acestea n-ar interveni în această relaţie, ci numai că ele nu o pot defini; este de la sine înţeles că şi fenomene nerelaţionate cauzal pot fi contigue şi succesive. Ca atare, succesiunea este o caracteristică a timpului şi este o *consecinţă* a ireversibilităţii relaţiei cauzale.

În acest caz, care este relaţia dintre timp şi cauzalitate?

Gîndul că însuşi „conceptul de cronologie“ devine o problemă l-a ispitit, înaintea lui Heisenberg, şi pe B. Russell. În 1924, C. J. Ducasse afirma că în problema cauzalităţii contribuţia lui Russell este „critică şi distructivă“, noţiunea sa de cauză fiind „esenţial humeistă“[28]. Într-adevăr, în 1912, Russell scria — ca odinioară Hume — că succesiunea şi contiguitatea nu sînt definitorii pentru raportul cauzal. În ceea ce priveşte *necesitatea* legăturii dintre cauză şi efect, Russell aduce un argument interesant pentru a o respinge. În acest sens, el afirmă că efectul şi cauza sînt momente *diferite* ale unui proces de modificare internă. În consecinţă, ele nu pot fi contigue, deoarece „trebuie să existe între cauză şi efect un interval de timp finit *E*“. În virtutea acestui fapt, succesiunea aşteptată „*ar putea* să nu se producă, ca urmare a intervenirii unor circumstanţe străine în timpul intervalului“[29]. Astfel, B. Russell, considerînd că deoarece între cauză şi efect pot interveni fac-

---

[27] *Ibidem*, p. 68.
[28] Curt John Ducasse, *Causation and the types of necessity*, University of Washington Press, Seatle, 1924, p. 40.
[29] B. Russell, *Le mysticisme et la Logique*, Paris, 1922, pp. 127, 137.

Scanned with OKEN Scanner

tori perturbatori, aceştia fac ca principiul cauzalităţii să fie lipsit de necesitate şi chiar inutilizabil din punct de vedere ştiinţific. „Introduc moneda mea în automat — exemplifică Russell —, dar înainte de a putea să scot biletul, se produce un cutremur de pămînt care răstoarnă maşina şi dă peste cap previziunile mele. Pentru a fi sigur de efectul aşteptat, ar trebui să ştiu că nu există nimic, în împrejurimi, care să poată interveni. Dar aceasta arată că pretinsa cauză nu este în ea însăşi suficientă pentru a produce efectul. Şi de îndată ce facem să intervină mediul, probabilitatea repetării sale este diminuată pînă acolo încît, la sfîrşit, cînd întreaga lume ambiantă trebuie să fie luată în consideraţie, probabilitatea repetării sale devine aproape nulă“[30].

Exemplele de acest fel au meritul să evidenţieze, contrar simplismului mecanicist, complexitatea raportului cauzal, dar în nici un caz nu dovedesc inexistenţa lui.

Referitor la asemenea argumente, Engels arăta că se întîmplă într-adevăr cîteodată ca fenomenul să nu se repete întocmai, cauza sa interferîndu-se cu alte *cauze*. „Dar însuşi acest lucru nu dezminte, ci *dovedeşte* cauzalitatea, deoarece noi putem descoperi cauza oricărei abateri de acest fel de la regulă făcînd cercetările corespunzătoare . . . astfel că aici are loc, ca să zicem aşa, o dublă verificare a cauzalităţii“[31].

Referindu-se la complexitatea raportului cauzal care face să apară necesitatea luării în consideraţie a mulţimii antecedenţilor cauzali, Russell conchide că, în acest fel, ştiinţa care s-ar baza pe principiul cauzalităţii ar rămîne „cu totul sterilă“, deoarece acest principiu se dovedeşte lipsit de necesitate şi chiar inutilizabil, de vreme ce se modifică acţiunea cauzală în funcţie de inter-

---

[30] *Ibidem*, p. 127.
[31] F. Engels, *Dialectica naturii*, Bucureşti, 1954, p. 234.

Scanned with OKEN Scanner

venţia unor factori sau a altora[32]. Această opinie, în ciuda unor schimbări în sensul recunoaşterii cauzalităţii obiective, s-a menţinut la Russell şi ulterior, filosoful englez găsind că succesiunea temporală este indiferentă în raportul cauzal: „Am face mai bine să permitem efectului să existe înaintea cauzei sau simultan cu ea, deoarece nimic de oarecare importanţă ştiinţifică nu depinde de existenţa lui după cauză"[33]. S-ar părea că aici B. Russell dă expresie cunoscutei teze a teoriei relativităţii, potrivit căreia ordinea temporală a unor evenimente este relativă. Este posibil, dar noi trebuie să facem, potrivit aceleiaşi teorii a relativităţii, distincţie între evenimentele care sînt nelegate cauzal şi cele legate. Evenimentele nelegate cauzal pot fi într-adevăr reversibile. Şi tocmai acest lucru îl face pe Mario Bunge să aprecieze că „reducerea empiristă a cauzării la succesiunea regulată în timp este cel puţin depăşită (outdated)"[34]. Dar această particularitate a evenimentelor (care *nu* se află într-o relaţie cauzală), de a fi reversibile în timp, nu confirmă teza lui B. Russell mai sus-menţionată, deoarece aceeaşi teorie a relativităţii „*exclude inversarea legăturilor cauzale*"[35].

Această trăsătură de ireversibilitate a raportului cauzal trebuie să rămînă valabilă şi pentru procesele în care, aşa cum a evidenţiat Hegel, cauzalitatea, în dezvoltarea ei maximă, trece în interacţiune. Aceasta pentru că în măsura în care efectul exercită o acţiune inversă asupra cauzei sale, el însuşi devine cauză. Aici cau-

---

[32] B. Russell, *Le mysticisme et la logique*, pp. 129, 158.

[33] B. Russell, *Scientific Method in Philosophy*, p. 226, citat după Curt John Ducasse, *Causation and the types of necessity*, University of Washington Press, Seatle, 1924, p. 42.

[34] M. Bunge, *Op. cit.*, p. 74.

[35] *Ibidem*, p. 67.

Scanned with OKEN Scanner

zele şi efectele îşi schimbă necontenit calitatea. Sau, cum s-a observat pornindu-se de la o idee a aceluiaşi Hegel, elementele interacţiunii sînt *active* şi *pasive* în acelaşi timp[36]. Dar aceasta nu afectează în nici un fel prioritatea existenţială a cauzei în raport cu efectul. Interacţiunea înseamnă acţiunea simultană a factorilor ce o compun. Şi această interacţiune este în fond alcătuită din verigi cauzale, iar la nivelul fiecărei asemenea verigi ordinea timpului se conservă. Între cauză şi efect există totdeauna un interval de timp, oricît de mic ar fi el. În plus, nu trebuie să uităm că orice cauză trece, se consumă, „se stinge" în efectul ei (potrivit cunoscutei legi a conservării şi transformării masei şi energiei). Datorită acestui fapt are loc schimbarea necontenită a lucrurilor. Această ireversibilitate a raportului cauzal este răspunzătoare, în ultimă instanţă, de continua transformare a realităţii, transformare ce se poate petrece *numai* în timp.

Prin urmare, teoria relativităţii, arătînd că ordinea temporală poate fi *relativă* — deci reversibilă — pentru evenimente nelegate cauzal şi *absolută* pentru cele legate cauzal, infirmă atît teza lui Russell că succesiunea temporală este indiferentă în raportul cauzal, cît şi teza empiristă potrivit căreia cauzalitatea se defineşte prin simpla succesiune. Ceva mai mult, teoria relativităţii ne arată contrariul, respectiv că relaţia prin care cauza produce efectul — relaţie ireversibilă — este substratul intim al scurgerii timpului. Prin aceasta este confirmată teza filosofiei marxiste, potrivit căreia timpul este o formă generală a mişcării materiei.

Deci fizica relativistă vine să ateste, contrar tezei empiriste care reduce cauzalitatea la succesiunea tempora-

---

[36] C. Mare, *Determinismul şi fizica modernă*, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 109.

Scanned with OKEN Scanner

lă, că mişcarea materiei este primordială, ca şi conţinut, în raport cu timpul.

În critica pe care o face concepţiei empiriste a cauzalităţii, savantul şi filosoful dialectician Mario Bunge subliniază că fizica relativistă nu numai *infirmă* reducerea empiristă a cauzalităţii la succesiune, dar, totodată, „ea sugerează că scurgerea timpului (relativ la orice sistem de referinţă) este aceea care poate fi privită ca înrădăcinată în succesiunile genetice sau, dacă se preferă, ca măsurînd ritmul său. Prin aceasta, schimbarea este privită ca primordială şi timpul ca derivat. Teoria temporală a cauzării, susţinută de Hume şi urmaşii săi, este în acest fel răsturnată şi o *teorie cauzală a timpului* este întemeiată"[37]. Are deci loc înaintarea cunoaşterii de la aparenţă spre esenţă şi de la orizontul pozitivist la cel al ştiinţei materialiste. Această corelaţie dintre cauzalitate şi timp, în sensul ei ontic, a fost relevată chiar şi de empiristul Reichenbach, care afirmă că „succesiunea *temporală* este *definită* de relaţia dintre cauză şi efect"[38]. Idee pe care o reia în *The Direction of Time:* „ordinea timpului este reductibilă la ordinea cauzală"[39]. Referindu-se la această afirmaţie a lui Reichenbach, M. Bunge o apreciază just ca fiind „un semn al crizei profunde a empirismului contemporan"[40].

Pentru o anumită evoluţie a empirismului contemporan este simptomatică şi schimbarea de poziţie a lui Russell. Acest veşnic căutător de noi soluţii, mai plauzibile în raport cu cele anterioare, revine şi asupra concepţiei sale despre reversibilitatea relaţiei cauzale. În

---

[37] M. Bunge, *Op. cit.*, p. 88.
[38] H. Reichenbach, *Modern Philosophy of Science*, Selected Essays, London—New-York, 1959, p. 113.
[39] Cf. M. Bunge, *Op. cit.*, notă, p. 88.
[40] *Ibidem*, p. 88.

Scanned with OKEN Scanner

acest sens este ilustrativ articolul său intitulat „Cause" din *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, al lui Lalande, vol. I, 1938, unde la p. 101 se scrie: „o aserțiune cauzală poate fi formulată în felul următor: A există în momentul t ⊃ B va exista în momentul t+Δt"[41].

Aceste luări de nouă poziție de către reprezentanți de frunte ai empirismului contemporan pot fi considerate și ca măsuri a puterii științei contemporane de a provoca schimbări în însăși structura gîndirii unor reprezentanți ai empirismului. Iar datele științifice care provoacă asemenea schimbări de poziție constituie o infirmare directă a punctului de vedere empirist.

3. Noile descoperiri din fizică și revenirea lui Hume în actualitate

Nu putem încheia acest ultim capitol fără a face o scurtă referire asupra modului în care a decurs discuția asupra cauzalității la nivelul mecanicii cuantice. Aceasta pentru că discuția are tangență cu poziția empirismului în problema cauzalității. „Discuția între cei ce vor să mențină neștirbit programul științei de tip galileo-newtonian și aceia care pledează în favoarea unei științe ce se reduce la empirie matematizată — observă L. Blaga — revine în definitiv la chestiunea dacă din obiectivul științei trebuie amputat sectorul «transempiric» sau nu"[42].

---

[41] *Ibidem*, notă, p. 63.

[42] L. Blaga, *Experimentul și spiritul matematic*, Buc., 1969, p. 142.

Scanned with OKEN Scanner

Pornind de la faimosul său *„principiu de incertitudine"*, Werner Heisenberg afirmă că în fizica contemporană legile naturii nu mai au un caracter „atît de strict" ca în fizica clasică, respectiv că aici nu mai este vorba de un „determinism riguros" al fenomenelor, ci numai de „legi de probabilitate"[43]. Heisenberg nu neagă în principiu determinismul, dar menţionează că fizica atomică se îndepărtează de reprezentările deterministe şi chiar „conceptul de cronologie" pare să devină „o problemă". Heisenberg recunoaşte însă că actualmente este greu de spus cum s-ar putea rezolva aceste „enigme"[44].

Niels Bohr, pornind de la acest „principiu de incertitudine", potrivit căruia, datorită interacţiunii dintre microparticula studiată şi aparatul cu ajutorul căruia se face cercetarea (de exemplu, un microscop), noi nu putem cunoaşte în acelaşi timp şi *impulsul* şi *poziţia* microparticulei studiate, înclina spre poziţii mai radical indeterministe decît Heisenberg. Bohr considera că, în mecanica cuantică, spre deosebire de teoria relativităţii, „interacţiunea necontrolabilă dintre obiect şi instrumentele de măsurare" ar arăta că nu se mai poate vorbi despre o comportare autonomă a obiectului fizic, ceea ce ar impune „renunţarea definitivă la idealul clasic de cauzalitate. Se impune, de asemenea, revizuirea radicală a atitudinii noastre faţă de problema realităţii fizice"[45].

Referindu-se la această concepţie a lui Bohr, Mario Bunge apreciază, just după părerea noastră, că „indeterminismul empiric care caracterizează interpretarea o-

---

[43] W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Gallimard, 1962, p. 188.

[44] *Ibidem*, p. 58.

[45] N. Bohr, *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, pp. 58, 80.

Scanned with OKEN Scanner

bișnuită a teoriei cuantice este o consecință a presupozițiilor ei idealiste cu privire la non-existența obiectelor fizice autonome"[46]. Respingînd aceste presupoziții idealiste, Bunge arată că incertitudinea noastră relativă asupra măsurătorilor legate de mișcarea microparticulei „nu îndreptățește în nici un fel validitatea indeterminismului într-un sens ontologic". Bunge subliniază pe bună dreptate că „incertitudinea în cauză nu este reflectarea unei indeterminări obiective, a absenței unei legături determinate între stările sistemelor microfizice, deoarece ea se raportează în mod deschis la rezultatele măsurării — prin urmare, la interacțiunile obiectului cu mediul său macroscopic — și nu la obiectele înseși, așa cum se comportă ele în absența interacțiunilor cu mecanismele macroscopice"[47]. În consecință, principiul incertitudinii al lui Heisenberg trebuie privit nu ca o limitare inerentă a cunoașterii, ci numai ca o „limitare tehnică" ce apare din interacțiunea obiectivă dintre obiectul cercetat și aparat[48]. Desigur, M. Bunge are dreptate, determinismul ontologic este compatibil cu probabilismul epistemologic[49]. La urma urmei, previziunile noastre de tip probabilist se întemeiază pe existența unui determinism obiectiv. Nu este deloc uimitor că Laplace, teoreticianul determinismului absolut, a putut fi și inițiator al teoriei probabilităților. Probabilismul presupune determinismul, nu-l exclude.

Concepția pe care o respinge M. Bunge cu argumente atît de solide a fost încă de la început respinsă de către

---

[46] M. Bunge, *Op. cit.*, p. 328.
[47] *Ibidem*, p. 329.
[48] *Ibidem*, pp. 348—349.
[49] *Ibidem*, p. 330.

Scanned with OKEN Scanner

Planck, Schrödinger şi Einstein[50]. Bohr redă el însuşi disputa îndelungată pe care a avut-o cu Einstein în această privinţă[51].

Cu noi probe a fost respins mai recent indeterminismul de către David Bohm, Jean-Pierre Vigier şi Louis de Broglie.

Deosebit de interesantă este concepţia lui Bohm, împărtăşită şi de Vigier, asupra caracterului legilor fenomenelor cuantice. El apreciază că o lege este riguroasă sau statistică în funcţie de nivelul considerării ei. „Orice lege — spune Bohm — neglijează o infinitate de factori din nivelele inferioare. Ea este în cazul acesta, ca aproximativă, o lege statistică. Dar dacă se pătrunde mai adînc, se ajunge la cauzele fluctuaţiilor şi se obţine o lege riguroasă; dar deoarece acest nivel mai adînc este la rîndul său supus factorilor de care nu s-a ţinut cont, legea va deveni şi ea statistică. Din acest punct de vedere, orice lege are în mod necesar un aspect determinist şi un aspect statistic“[52].

Louis de Broglie acceptă şi el existenţa mediului subcuantic de care vorbesc Bohm şi Vigier. Atras în deceniile 3 şi 4 de poziţia Şcolii de la Copenhaga, de Broglie a revenit apoi, cum mărturiseşte el însuşi, la vechile lui vederi deterministe[53]. Dezvoltînd ideea lui Bohm şi Vigier, de Broglie a construit pe baze deterministe teoria unei „termodinamici ascunse a particulelor“[54]. Creatorul mecanicii ondulatorii arată şi motivele principale care duc la respingerea teoriei „complementarităţii“ a lui Bohr: această teorie comportă „consecinţe grave“, printre care „părăsirea relaţiilor cauzale dintre feno-

---

[50] Cf. Louis de Broglie, *Certitudes et incertitudes de la Science*, Paris, Albin Michel, 1966, p. 235.

[51] Niels Bohr, *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, Bucureşti, 1969, cap. IV.

[52] Citat după Robert Blanché, *La science actuelle et le rationalisme*, Paris, 1967, p. 66.

[53] L. de Broglie, *Op. cit.*, pp. 106, 130, 235—236.

[54] *Ibidem*, pp. 108, 150.

Scanned with OKEN Scanner

menele fizice succesive", abandonarea oricărei „imagini clare" despre fenomenele microfizice din cadrul spațiului și timpului și a oricărei „reprezentări" despre transformările cuantice care ar „transcende" descrierea lor[55]. De Broglie respinge deci tocmai indeterminismul și tendințele subiectiviste prezente în concepția lui Bohr.

Mai putem adăuga faptul că noua concepție a lui Bohm, Vigier și de Broglie reprezintă oarecum o completare a tezei pe care Einstein o opune lui Bohr atunci cînd afirmă că mecanica cuantică este exactă, dar că nu dă „o descriere completă a realității fizice"[56].

D. I. Blohințev arată și el — referindu-se la caracterul legilor statistice — că aceste legități nu dovedesc că „în lumea fenomenelor individuale lipsește o legătură legică, după cum afirmă pozitiviștii. Dimpotrivă, tocmai legitatea statistică constituie expresia legității generale a fenomenelor individuale... *Mecanica cuantică cercetează proprietățile unor microfenomene individuale, studiind legitățile stastistice ale unor colective de fenomene de acest fel*"[57].

Într-adevăr, din faptul că legile statistice dezvăluie mișcarea unor ansambluri complexe nu rezultă nicidecum indeterminarea unor astfel de mișcări. Legile statistice sînt legi ale unor sisteme în care se petrec procese complicate și rapide ce nu pot fi încă urmărite individual și la care devine inaplicabilă concepția *clasică*, mecanicistă, despre cauzalitate, care *ignoră interacțiunile;* „mișcarea microparticulelor — arată W. Hollitscher — este determinată de interacțiunea cu întregul ansamblu de particule"[58].

---

[55] L. de Broglie, *Op. cit.*, p. 235.
[56] Cf. Niels Bohr, *Op. cit.*, p. 79; de Broglie, *Op. cit.*, p. 235.
[57] Cf. W. Hollitscher, *Natura în lumina științei, Buc.*, 1962, p. 160.
[58] *Ibidem*, p. 163.

Scanned with OKEN Scanner

În orice caz, practica a și confirmat determinismul microfizic prin folosirea energiei atomice. Fără un asemenea determinism, acest lucru n-ar fi fost posibil.

*

Am făcut scurtele referiri la poziția de principiu în problema cauzalității a unora dintre marii oameni de știință ai acestui secol pentru două motive: *primul*, pentru a da o indicație asupra căii pe care a revenit Hume în actualitate și care a fost problema științifică esențială care a făcut posibil acest lucru pe baza unui fond mai vechi, cel machist-pozitivist, de interpretare subiectivistă a unor date ale științelor; *al doilea* motiv ține de faptul că problema cauzalității este și în știința contemporană una fundamentală. Dezvoltarea acestei științe, cu toate șovăielile și sinuozitățile ei, inerente unei creșteri concrete, impetuoase, este pe o anume latură o strălucită reconfirmare — a cîta oare? — a acelui principiu al determinării cauzale pus în evidență acum aproape două milenii și jumătate de marele Democrit. Din contestările care i s-au adus, principiul cauzalității a ieșit întărit și, lucru foarte important, cu o bogăție de înțelesuri și nuanțe pe care numai gîndirea științifică și filosofică contemporană i le putea da prin caracterul ei tot mai profund dialectic.

Faptul că gîndirea științifică însăși reafirmă existența cauzalității nu este deloc surprinzător. Problema cauzalității este însăși problema științei. A căuta să dovedești indeterminismul este un nonsens; o asemenea întreprindere implică folosirea principiilor determinismului. Se revine și aici la aporiile empirismului, consemnate în capitolele anterioare, și care apar din încercarea de a demonstra lipsa rațiunii din actul de cunoaștere — ca și cum acest lucru ar fi posibil fără folosirea rațiunii!

În consecință, putem afirma că știința contemporană reconfirmă cauzalitatea obiectivă ca rațiune a sa de a fi. Încercările făcute de a-l depăși pe Hume din interio-

Scanned with OKEN Scanner

rul empirismului au rămas, toate, infructuoase. Depășirea scepticismului humeist presupune ieșirea din cadrele empirismului. În realitate, această depășire s-a efectuat, cum rezultă din cele anterioare, pe linia unei gîndiri dialectice și materialiste în același timp. Confruntarea dintre raționalism și empirism a dus la discreditarea pozițiilor unilaterale și a pregătit terenul pentru elaborarea unei concepții care să constituie o sinteză a celor două direcții opuse, sinteză care să le depășească la modul superior, adică dialectic.

Scanned with OKEN Scanner

ÎNCHEIERE

În cele precedente am trecut în revistă una dintre principalele căi pe care s-a angajat spiritul filosofic modern pornind de la o bază empiristă. Atît valoarea cît şi limitele rezultatelor la care s-a ajuns pe această cale ţin de această bază. Meritul principal al empirismului este acela că, în opoziţie cu gîndirea speculativă, a subliniat necesitatea ca procesul de cunoaştere să se întemeieze pe experienţă. Concepînd însă această experienţă în mod subiectiv, empirismul s-a trezit în final rupt de realitate. Slăbiciunile empirismului decurg din baza sa de principii, prea înguste şi, ca atare, necorespunzătoare pentru sarcina critică asumată. Abordînd problemele prin prisma *simţului comun*, filosofii empirişti n-au putut ocoli primejdia — denunţată cîndva de gînditorul dialectician Giordano Bruno — de a se lăsa robiţi de simţuri în cercetările lor. În acest fel, în viziunea empiristă simţurile au încetat pînă la urmă să mai fie ferestre larg deschise spre lume şi au devenit ziduri despărţitoare între om şi realitate. Locke este acela care a deschis calea empirismului spre subiectivism şi scepticism. Adepţii aprecierilor cantitative în filosofie ne arată că la el găsim mai mult materialsm decît idealism. Chiar de-ar fi aşa — ceea ce este îndoielnic —, credem că mai importante sînt la el *tendinţele* care subminează în permanenţă fondul de gîndire materialistă moştenit de la Bacon şi Hobbes. În conţinutul ei, filosofia lui Locke implică două momente: pe de o parte, ea desăvîrşeşte

Scanned with OKEN Scanner

evoluția materialismului englez, furnizîndu-i „argumentul empiric" al cunoașterii — ceea ce a și deschis o cale nouă filosofiei franceze și psihologiei engleze de orientare materialistă —, iar pe de altă parte, prin însuși modul cum ea a fundamentat acest „argument", s-au elaborat factorii ce au dus materialismul englez la disoluție.

Cît de puternice au fost elementele subiectiviste care au apărut în filosofia lui Locke ne-o arată Berkeley, care n-a făcut decît să le dezvolte într-un mod mai consecvent pentru a-și constitui sistemul său subiectiv-teologic. Ruperea operată de Locke între existență și esență, definirea existenței în sens fenomenalist, punerea esenței sub semnul îndoielii și exilarea ei în afara cîmpului cunoașterii sînt elemente care, prin dezvoltarea lor corespunzătoare, au constituit importante puncte de sprijin folosite cu abilitate de către episcopul irlandez la edificarea noii sale mitologii subiectivist-teologice. Rupt de obiectivitate, empirismul recade prin Berkeley în scolastică. Nu-ul pe care îl opune el conceptelor fundamentale ale filosofiei și științei este o negație metafizică și subiectivistă. Se revine astfel la empiria superstițioasă, negată de Renaștere și de filosofia secolului al XVII-lea.

David Hume va relua și el critica noțiunilor de substanță și cauzalitate de pe aceeași poziție empiristă, numai că, spre deosebire de înaintașii săi, filosoful scoțian va dovedi în analizele sale un spirit critic exemplar. În fondul intim al filosofiei lui Hume se păstrează ceva din spiritul cartezian. Deși lipsită de spirit constructiv, opera lui Hume este viabilă tocmai prin luciditatea pe care o emană. De aici și înrudirea gînditorului scoțian cu contemporanii și prietenii săi francezi, cu care prezintă unele afinități în maniera abordării problemelor și chiar în unele soluții. Meritul principal al lui Hume este acela de a fi dus la concluziile lor logice principiile empiriste practicate de Locke și Berkeley. Aceste concluzii, a dovedit el, nu pot fi decît sceptice. Rezultat ne-

Scanned with OKEN Scanner

gativ şi pozitiv în acelaşi timp. Pozitiv pentru că a arătat în modul cel mai concludent că empirismul nu poate întemeia cunoaşterea. Analiza textelor ne-a dus la concluzia că Hume, contrar unor opinii larg răspîndite, şi-a elaborat concepţia în opoziţie cu filosofia lui Berkeley, pe care o respinge argumentat. Hume subliniază fără echivoc că pentru el problema *existenţei* lumii obiective nici nu se pune ca problemă, şi că nu a negat niciodată *existenţa* cauzalităţii. Nu *existenţa* este o problemă pentru Hume, ci *cunoaşterea* acesteia. Hume dovedeşte odată pentru totdeauna că „experienţa" simţurilor nu dă certitudine. Kant va crede că găseşte certitudinea în minte, în formele apriorice ale intelectului, pe care abuziv le decretează *obiective* şi *necesare*.

Trebuie, de asemenea, să se ţină seama de contribuţia adusă de Hume la combaterea obscurantismului teologic şi la promovarea spiritului critic în filosofie. Kant mărturiseşte că Hume l-a trezit din „somnul dogmatic". Noi nu putem uita că prin Kant şi Hegel începe un proces care duce în cele din urmă la marxism.

•

Concluzia finală care se desprinde din analizele noastre privitoare la lucrările filosofilor cercetaţi în prezentul studiu, lucrări centrate toate asupra criticii conceptelor de substanţă şi cauzalitate, este aceea că linia empiristă iniţiată de Locke şi încheiată de Hume reprezintă un moment semnificativ al dezvoltării gîndirii filosofice moderne, dar un moment care, ca atare, poate aparţine numai istoriei acestei gîndiri. Acest moment poate fi pozitiv prezent în gîndirea contemporană numai ca depăşit. Dialectic depăşit. Semnificaţia adîncă a empirismului cercetat de noi este aceea de a fi dovedit indirect că un principiu filosofic unilateral conduce inevitabil cunoaşterea spre impas. Demersul empirist probează încă o dată, prin concluziile evidenţiate de Hume, că orice epistemologie unilaterală de acest fel,

Scanned with OKEN Scanner

o epistemologie neîntemeiată pe o ontologie corespunzătoare, eşuează, în ultimă instanţă, în nihilism teoretic. Ca „experiment" teoretic, valoarea acestui empirism nu poate fi îndeajuns de apreciată. Odată ajuns prin Hume la concluziile lui ultime, empirismul a trimis, cu forţa necesităţii, gîndirea filosofică spre tărîmurile ei firești şi singurele cu adevărat fructuoase, acelea ale dialecticii şi ale legăturii cu practica. Acest drum, lung şi greu, plin de sinuozităţi, a fost jalonat de nume cum sînt cele ale lui Kant, Hegel şi Marx. Noua dialectică nu mai este însă nici aceea a anticilor şi nici aceea a Renaşterii. Rezolvărilor inspirate şi descrierilor poetice le-au luat tot mai mult locul cunoaşterea precisă, discernămîntul critic şi confruntarea cu practica. Acest drum nou deschis filosofiei, încununat de gîndirea marxistă, este reparcurs astăzi de toate disciplinele ştiinţei şi culturii care au depăşit stadiul lor empiric de cunoaştere. Adevărul mai bogat, concret, pe care-l posedăm astăzi în filosofie, reprezentat de structura evolutivă a conceptelor gîndirii marxiste, prin care putem aprecia mai precis şi complet momentele ce jalonează ascensiunea spiritului uman, nu este străin de aceste momente. El este sinteza lor dezvoltată în care ele şi-au găsit împlinirea şi în funcţie de care le judecăm valoarea.

Scanned with OKEN Scanner

Bibliografie

AARON, Richard I., *John Locke*, Second Edition. Oxford, 1955.

BACON, Francis, *Noul Organon*, Ed. Acad., Buc., 1957.

BASKIN, M. P., și BAHITOV, M. S., *Despre unele particularități ale idealismului subiectiv contemporan*, în *Idealismul subiectiv contemporan*, Ed. șt., Buc., 1958.

BADARAU, D., *Introducere* la J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Ed. șt., Buc., 1961.

BERKELEY, George, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Britannica Great Books, vol. 35, Chicago — London — Toronto, 1952.

BERKELEY, George, *Nouvelle Théorie de la Vision*, Oeuvres choisies, vol. I (pp. 1—120), Paris, 1895.

BERKELEY, George, *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, Oeuvres choisies, vol. I (pp. 121—284), Paris, 1895.

BLAGA, L., *Experimentul și spiritul matematic*, Ed. șt., Buc., 1969.

BLANCHÉ, Robert, *La science actuelle et le rationalisme*, Paris, 1967.

BOCHENSKI, I. M., *La philosophie contemporaine en Europe*, Payot, Paris, 1951.

BOHR, Niels, *Fizica atomică și cunoașterea umană*, Ed. șt., Buc., 1969.

BROGLIE, Louis de, *Certitudes et Incertitudes de la Science*, Albin Michel, Paris, 1966.

BRUNSCHVICG, L., *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922.

BUNGE, Mario, *Causality. The place of the causal principle in modern science*, Harvard — Cambridge — Massachusetts, 1959.

Scanned with OKEN Scanner

COMTE,A., *Cours de philosophie positive*, ed. V, vol. I, Schleicher Frères, Paris, 1907.
DESCARTES, R., *Discurs asupra metodei*, Ed. şt., Buc., 1957.
DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, Buc., 1937.
DESCARTES, R., *Les Principes de la Philosophie*, Rouan, 1698.
DESCARTES, R., *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului*, Ed. şt., Buc., 1964,
DIDIER, Jean, *Berkeley*, Paris, 1911.
DUCASSE, Curt John, *Causation and the types of necessity*, University of Washington Press, Seatle, 1924.
ENGELS, Fr., *Dialectica naturii*, Marx—Engels, *Opere*, vol. 20, Ed. Pol., Buc., 1964.
HEGEL, G. W. F., *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I—II, Ed. Acad. Buc., 1963—1964.
HEGEL, G. W. F., *Ştiinţa logicii*, Ed. Acad., Buc., 1966.
HEGEL, G. W. F., *Filosofia spiritului*, Ed. Acad., Buc., 1966.
HEISENBERG, W., *La nature dans la physique contemporaine*, Gallimard, Paris, 1962.
HOLLITSCHER, W., *Natura în lumina ştiinţei*, Ed. şt., Buc., 1962.
HÖFFDING, H., *Histoire de la philosophie moderne*, Félix Alcan, Paris, 1908.
HUME, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Britannica Great Books, vol. 35, Chicago — London — Toronto, 1952.
HUME, David, *Dialogues sur la religion naturelle*, Oeuvres philosophyques choisies, vol. I, Félix Alcan, Paris, 1912.
HUME, David, *Traité de la nature humaine*, Oeuvres psilosophiques choisies, vol. II, Félix Alcan, Paris, 1912.
HUME, David, *The Letters of David Hume*, vol. I—II, Edited by J. Y. T. Greig, Oxford, 1932.
HUXLEY, Thomas, *Hume. Sa vie — sa philosophie*, Paris, 1880.
*** *Istoria filosofiei moderne*, vol. I, Buc., 1937.
*** *Istoria filosofiei* (trad. din limba rusă), vol. I, Ed. şt., Buc., 1958.
JAMES, William, *Le Pragmatisme*, Flammarion, Paris, 1912.
JEFFNER, Anders, *Butler and Hume on Religion. A Comparative Analysis*, Stockholm, 1966.

Scanned with OKEN Scanner

JOJA, Ath., *Studii de logică*, Ed. Acad., Buc., 1960.
KANT, Im., *Critica raţiunii pure*, Ed. şt., Buc., 1969.
KANT, Im., *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă*, Buc., 1924.
LEIBNIZ, G. W., *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Flammarion, Paris, 1913.
LENIN, V. I., *Materialism şi empiriocriticism*, *Opere*, vol. 14, Buc., 1954.
LENIN, V. I., *Caiete filosofice*, E.S.P.L.P., Buc., 1956.
LOCKE, John, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I—II, Ed. şt., Buc., 1961.
LYON, Georges, *L'idéalisme en Angleterre en XVIII-e siècle*, Félix Alcan, Paris, 1888.
MACNABB, D. G. C., *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality*, Second Edition, Oxford, 1966.
MARX, K., *Contribuţii la critica economiei politice*, Marx—Engels, *Opere*, vol. 13, Ed. Pol., Buc., 1962.
MARX—ENGELS, *Sfînta familie*, *Opere*, vol. 2, Ed. Pol., Buc., 1958.
MILL, John Stuart, *Système de logique déductive et inductive*, vol. I—II, ed. II, Paris, 1880.
MORTEN, A. L., *A People's History of England*, Seven Seas Books, Berlin, 1967.
NARSKY, I. S., *Critica concepţiei neopozitiviste despre criteriul adevărului*, în *Neopozitivismul. Studii critice*, Ed. şt., Buc., 1962.
NEGULESCU, P. P., *Filosofia Renaşterii*, vol. I—III, ed. II, Buc., 1945—1947.
PLATON, *Dialoguri*, *Buc.*, Ed. pt. Lit. Univ. 1968.
RAEYMAEKER, Louis de, *Introduction à la philosophie*, ed. VI, Louvain — Paris, 1967.
RALEA, M. şi BOTEZ, C., *Istoria psihologiei*, Ed. Acad., Buc., 1958.
REICHENBACH, Hans, *Modern Philosophy of Science*, Selected Essays, London — New-York, 1959.
ROŞCA, D. D., *Existenţa tragică*, Ed. şt., Buc., 1969.

Scanned with OKEN Scanner

ROȘCA, D. D., *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, Ed. Acad., Buc., 1968
ROȘCA, D. D., *Însemnări despre Hegel*, Ed. șt., Buc., 1967.
ROȘCA, D. D., *Studii și eseuri filosofice*, Ed. șt., Buc., 1970.
RUSSELL, B., *Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, Paris, 1953.
RUSSELL, B., *Le Misticisme et la Logique*, Payot, Paris, 1922.
SMITH, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, London — New York, 1960.
SPINOZA, B., *Etica*, Ed. șt., Buc., 1957.
WAHL, Jean, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Paris, 1962.
WILLEY, Basil, *The Eighteenth-Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Penguin Books, London, 1965.
YOLTON, John W., *John Locke and the way of ideas*, Oxford, 1956.

Scanned with OKEN Scanner

Cititorul este rugat ca în lectura acestei lucrări să țină seama de următoarele îndreptări:

la p. 33, r. 22 de sus, în loc de *experiența* se va citi *existența;* p. 82, r. 14 de jos, în loc de *un* se va citi *cum;* la r. 8 de jos se va citi *ar fi fost,* iar la r. 6 de jos, în loc de *că* se va citi *să,* la p. 265, r. 1 de sus se va citi corect: *ca o dispoziție deosebită a părților să dea.*

REDACTOR: D. OLTEANU
TEHNOREDACTOR: L. HLAVATHY

APĂRUT: 1975. COMANDA NR.: 758. COLI DE TIPAR: 20,5
HÎRTIA: SCRIS I. A. 70 g/m². FORMAT: 32/80×100.
TIRAJ: 2 000+90+30 EXPL. LEGATE.
C.Z. PENTRU BIBLIOTECI: 165.64 (42)

TIPARUL EXECUTAT SUB COMANDA NR. 390/1975.
LA ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ,
MUNICIPIUL CLUJ-NAPOCA
STR. BRASSAI NR. 5-7
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA

Scanned with OKEN Scanner